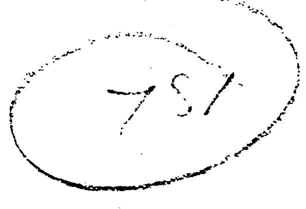




Zeitschrift

für

Theologie,

in Verbindung mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

geh. Rath Dr. v. Hirscher, geh. Rath Dr. Staudenmaier,
Dr. Schleyer und Dr. Maier,

Professoren der theologischen Facultät der Universität Freiburg im Breisgau.

(Neunzehnter Band.)

Freiburg im Breisgau.

Druck und Verlag der Friedrich Wagner'schen Buchhandlung.

Wien,

bei Braumüller & Seidel und Gerold & Sohn.

London,

Franz Thimm 8 Marylebone Street - Regents Quadrant.

1848

I.

Abhandlungen.

1.

Die Verdienste, welche sich der deutsche Clerus zu Anfang des zehnten Jahrhunderts um das Reich germanischer Nation erwarb.

Kein Vorwurf ist in den letzten drei Jahrhunderten von Feindlichgesinnten häufiger gegen die mittelalterliche Kirche erhoben worden, als der, daß sie die Rechte der Nationalitäten gekränkt, den Aufschwung der Völker gehemmt, der politischen Freiheit entgegengearbeitet habe. Gleichwohl ist diese Beschuldigung vollkommen ungerecht und von grober Unwissenheit eingegeben.

Eine Vergleichung zwischen den Zeiten, wo die Kirche noch ihren vollen Einfluß behauptete, und den jetzigen Zuständen, wo ihre politische Geltung auf einen Grad gemindert worden ist, den alle Welt kennt, leitet auf andere Ergebnisse. Ums Jahr 1517 zählte das Abendland ungefähr so viele Staaten, als es verschiedene Sprachen und Völker gab, und jeder dieser Staaten hatte eine freie Verfassung, oder seine Stände, deren Wirksamkeit gegenwärtig unter großen Stürmen wieder herzustellen versucht wird. Die ganze Geschichte des Mittelalters weist keinen einzigen Herrscher auf, der im

Ernste von sich sagen konnte: der Staat bin ich selbst. — Ein solches Uebergewicht des Königthums über alle andern Gewalten wäre in den Zeiten, da die Kirche und Petri Stuhl auf gesetzlichem Wege in die Angelegenheiten der Völker eingriff, rein unmöglich gewesen.

Die eigenthümlichen Einrichtungen nun, auf welche ich eben hinwies, und die im Laufe der letzten drei Jahrhunderte zum Theile zerstört worden sind, waren das Werk der Kirche und des Clerus. Ich beabsichtige künftig mittelst einer Reihe von Aufsätzen, welche in vorliegender Zeitschrift erscheinen sollen, nachzuweisen, daß jene erhabene Idee einer christlichen Familie von Staaten, die nicht durch äußere Gewalt, sondern durch Bande des Priesterthums und apostolischer Kirchenleitung zu einer Einheit verknüpft sind, eine Idee, auf welcher die Cultur des Abendlandes beruht, von Petri Stuhl entworfen und verwirklicht worden ist, und daß dieser nämliche Stuhl die Nationalreiche England, Deutschland, Mähren, Ungarn, Polen, Skandinavien dem großen christlichen Völkerverein eingebürgert hat.

Dieselbe Macht, welche die neuen Staaten schuf, begründete zugleich eine dauernde Ordnung und verlieh ihnen Bestand. Von dieser erhaltenden Macht der Kirche liefert die ältere Geschichte Deutschlands viele Belege, doch keinen glänzenderen, als aus den Zeiten der Stürme, welche zu Ende des neunten und zu Anfang des zehnten Jahrhunderts das noch junge deutsche Reich bedrohten. Wie ums Jahr 1648 lief Germanien damals Gefahr, in eine Masse von unabhängigen Grafschaften und Herzogthümern aufgelöst zu werden, und nur den ruhmvollen Anstrengungen des Clerus verdankte das Reich die Abwendung dieses Uebels.

Der ebenbezeichnete Abschnitt unserer Nationalgeschichte ist bisher so gut als brach gelegen und darum fast unbekannt geblieben. Da ich während der letzten Jahre meine Studien den Zeiten der spätern Carolinger zuwandte, lernte ich auch die so dunkle Regierung Ludwigs des Kindes und seines

Nachfolgers Conrads I genauer als irgend ein Historiker vor mir kennen, und die Thätigkeit, welche damals der Clerus für Rettung des Reiches deutscher Nation entwickelte, erfüllte mich mit Staunen und Bewunderung.

Von der Ansicht ausgehend, daß eine sorgfältige und quellenmäßige Schilderung der Verdienste, welche in einer der gefahrvollsten Perioden unser Nationalklerus sich um das Vaterland erwarb, in einer vorzugsweise für klerikalische Leser bestimmten Zeitschrift nicht unpassend eine Stelle finde, will ich in vorliegendem Aufsatze einen Theil meiner neuesten Studien niederlegen, deren Gesammtergebniß demnächst in einem Werke über die ost- und westfränkischen Carolinger erscheinen wird.

Zu besserm Verständnisse muß ich einige einleitende Bemerkungen voransenden. Das von Carl dem Großen gegründete Weltreich war gewaltsam aus widerstrebenden Elementen zusammengesetzt. Die Masse der Bevölkerung desselben bestand aus Germanen, Romanen, Celten, dreien Nationen, die sich untereinander heftig abstießen. Dieser Haß, verbunden mit den im Schooße des herrschenden Hauses entstandenen Zwistigkeiten führte die Auflösung der großen karolingischen Monarchie herbei; der im August 843 abgeschlossene Vertrag von Verdun schuf drei Staaten: Carls des Kahlen neustrisches oder französisches, Ludwigs germanisches, endlich Kaiser Lothars nach seinem Namen bezeichnetes Reich. Nur die beiden ersten hatten eine nationale Grundlage, weßhalb sie bis auf den heutigen Tag fortdauerten, nicht so das dritte, welches darum bald wieder untergieng. Durch ihre Völker gezwungen, hatten die drei ebengenannten Söhne Ludwigs des Frommen zu Verdun abgeschlossen; allein jeder derselben hegte den geheimen Plan, seine Brüder zu stürzen, und zum eigenen Vortheile die Einheit des fränkischen Weltreichs wieder herzustellen. Unglaubliche Ränke wurden zu diesem Zwecke während der Jahre 843—876 angezettelt. Das meiste Geschick dabei zeigte Deutschlands König, Ludwig. Er brauchte

hauptsächlich zwei Mittel, um das Erbe seiner Brüder an sich zu reißen: er warf sich erstens zum Haupte und Vorfechter des Adels auf, wodurch er eine Parthei sowohl in Frankreich als in Lotharingien gewann, zweitens er besoldete die Nordmannenschaaren, welche damals das Festland überschwemmten, gegen die Reiche seiner Brüder. Doch erreichte Ludwig der Deutsche selbst das erstrebte Ziel nicht, wohl aber dessen jüngster Sohn, Carl der Dicke, welchem es 884 nicht ohne Verbrechen gelang, die ganze fränkische Monarchie Carls des Großen wieder zu vereinigen. Aber die Errungenschaft zu behaupten fiel ihm schwer. Von ihm gegen die französischen Carolinger herbeigerufen, hatten sich starke Haufen Nordmannen auf französischem Boden festgesetzt. Da das Land jetzt sein Eigenthum geworden war, mußte er sie vertreiben. Dieß konnte er nur durch Aufbietung deutscher Heere bewerkstelligen, die ihm jedoch mit größtem Widerwillen in ein Reich folgten, das die Deutschen seit Abschluß des Verduner Vertrags als Ausland zu betrachten sich gewohnt hatten. Um hinwiederum diesen Widerwillen zu besiegen, griff er zu demselben Mittel, das schon sein Vater zu gleichem Zwecke anwendete: er suchte einzelne hervorragende Geschlechter durch außerordentliche Ehren und Ertheilung herzoglicher Gewalt an sich zu fesseln. Daraus entstand Eifersucht, Neid, und Zerrüttung des innern Gleichgewichts im Staat und zuletzt allgemeine Unzufriedenheit. Man fühlte, daß die Dinge nicht mehr in die Länge so fortgehen können und Germaniens Stände, namentlich die geistlichen Lehenträger oder die Bischöfe, beschlossen, das Uebel an der Wurzel anzugreifen. In Folge höchst merkwürdiger Verhandlungen mit dem römischen Stuhle forderten sie ihren Kaiser Carl den Dicken auf, sich mit den Grenzen zu begnügen, welche der Verduner Vertrag dem Erbe Ludwigs des Deutschen gegeben hatte, und die andern carolingischen Länder sich selbst zu überlassen. Carl wies diese Anträge zurück. Nun wurde er im November 887 abgesetzt und an seiner Statt der einzige damals noch

in Deutschland vorhandene Carolinger, Arnulf, Herzog von Kärnthen, zum deutschen Könige erhoben, obgleich dieser Arnulf, ein Sohn Carlomanns und Enkel Ludwigs des Deutschen, aus einer nicht von der Kirche anerkannten Ehe stammte. Die Hauptbedingung, unter welcher Arnulf den Thron bestieg, war, daß die Bestimmungen des Verduner Vertrags wieder in Kraft treten, daß Deutschland gegen Westen auf die Rhein- gegen Süden auf die Alpengrenze beschränkt bliebe, daß Arnulf auf die Kaiserkrone verzichte. Mit Bewilligung der deutschen Stände erhoben sich aus der Einheit des von Carl dem Dicken beherrschten Reichs, außer dem verkleinerten Deutschland, vier neue unabhängige Staaten: die Krone Italiens erhielten erst Wido, dann Berngar, Beide Seitenverwandte des carolingischen Hauses; König in der Provence wurde Ludwig, ein Sohn Boso's, des Schwagers von Carl dem Kahlen; König in Oberburgund der Welfe Conrad, gleichfalls mit den französischen Carolingern verschwägert; König in Neuster der Nichtcarolinger Odo, Roberts des Starken Sohn, den man bevorzugte, weil aus carolingischem Mannesstamme damals nur noch ein siebenjähriges Kind, Carl der Einfältige, vorhanden war. Dieser Carl erhob sich, sobald er zu reifern Jahren kam, gegen Odo und erbte, nachdem letzterer 898 gestorben war, die Herrschaft in Neustrien.

Fast einzig steht in der Weltgeschichte das Beispiel da, welches 887 die deutschen Stände gaben, indem sie sich zum Wohle des Abendlands freiwillig der Herrschaft über ausgedehnte Gebiete entäußerten. Leider führten sie eine an sich höchst wohlthätige Maßregel nicht vollkommen durch, sondern behielten dem deutschen Reiche und ihrem Könige Arnulf gewisse oberlehnsherrliche Rechte über die neuentstandenen Staaten vor. Dieser Vorbehalt hat schlimme Folgen gehabt und den Zweck, um dessenwillen Carl der Dicke abgesetzt worden war, vereitelt. Denn nicht nur benützte Arnulf denselben, um jenen vier Königen Fallen zu stellen, sondern auf ihn hauptsächlich

haben die deutschen Kaiser des spätern Mittelalters, die Sachsen, die Salier, die Hohenstaufen, ihre Ansprüche **an ein** Weltreich gegründet.

Die ersten Jahre der Regierung Arnulfs verliefen ziemlich ruhig. Aber bald erwachte in ihm der Trieb, die Rolle seiner Vorgänger wieder aufzunehmen. Der Schatten Carls des Großen äußerte seinen Zauber auf ihn, wie auf so viele andere deutsche Herrscher des Mittelalters. Jedoch aus Furcht vor den Verträgen, kraft deren ihm Germaniens Stände die Krone übertragen hatten, wagte er nicht offen seine Absichten zu enthüllen, sondern er trieb sein Spiel verdeckt. Lothringen und Elsaß war bei Carls des Dicken Absetzung dem Welfen Conrad zusammt dem obern Burgund, das er wirklich erhielt, zugesichert worden. Allein Arnulf hatte die Vollstreckung dieses Artikels unter allerlei Vorwänden hinauszuziehen gewußt, im Jahre 895 belehnte er mit beiden Ländern seinen unehelichen Sohn Zwentibald und gab ihm zugleich den Auftrag, von Lothringen aus Partheiungen in dem benachbarten Neustrien anzustiften und Carls des Einfältigen Herrschaft zu untergraben. Nach Arnulfs Plane sollte Zwentibald, als sein künftiger Thronerbe, Deutschland und Frankreich vereinigen. Offener trat Arnulf mit seinen Absichten in Bezug auf Italien hervor: durch Bestechung brachte er zu Wege, daß zu Rom ein deutschgesinnter Pabst, Formosus, erhoben ward, welcher ihn nach Italien rief und ihm die Kaiserkrone aufsetzte. Zu gleicher Zeit suchte Arnulf auch im Osten Eroberungen zu machen und griff zu diesem Zwecke den Mährenherzog Swatopluk an; da aber seine Streitkräfte nicht ausreichten, um auf so vielen Seiten Boden zu gewinnen, rief er die Ungarn zu Hülfe, welche um jene Zeit in Pannonien eingewandert waren und unter Arnulfs Sohne, wie unten gezeigt werden soll, Deutschland furchtbar verheerten. Swatopluk starb 894 und erhielt zwei Söhne zu Nachfolgern, welche die Politik des deutschen Hofes zu entzweien suchte. Hievon unten das Nähere. Auf solche Weise verwickelte Arnulf

das Reich in viele Kriege und in die Nothwendigkeit ferner Feldzüge. Die Sachen standen wieder auf demselben Punkte, wie vor der Absetzung Carls des Dicken und letztere Maßregel hatte die beabsichtigten Früchte nicht getragen. So vorsichtig auch die Chroniken abgefaßt sind, welche Arnulfs Geschichte beschreiben, erhellt doch deutlich aus ihnen, daß die öffentliche Meinung sich von Kaiser Arnulf abwandte, daß allgemeine Unzufriedenheit durch Deutschland gährte. Diese Stimmung benützten die großen Geschlechter, welche schon unter Arnulfs Vorgängern herzogliche Gewalt erlangt hatten: sie boten ihm Troß. Um sie zu bezähmen, mußte er durch Standeserhöhung neue Emporkömmlinge gewinnen, welcher nachher nicht minder gefährlich für die Krone geworden sind. Gegen Ende seiner Tage stand eine vielköpfige Aristokratie bereit, aus dem Thronwechsel den größtmöglichen Vortheil für sich selbst zu ziehen.

Die Namen dieser hohen Vasallen werden unten aufgezählt werden. Doch muß ich schon hier zwei der neuen Geschlechter hervorheben. Unter dem gleichnamigen Sohne Ludwigs des Deutschen, Ludwig dem Jüngern, bekleidete ein vornehmer Franke, Namens Heinrich, die Stelle eines Befehlshabers der königlichen Leibwache; später trat er in die Dienste Carls des Dicken, gewann sein volles Vertrauen, ward von ihm zum Herzog von Franken erhoben, und blieb 886 in dem Kampfe gegen die Nordmannen vor Paris. Dieser Heinrich hinterließ drei Söhne, Adalbert, Adalhard und den gleichnamigen Heinrich, welche von ihrem Vater große Güter und Lehen, namentlich die Stammburg Babenberg (in der Nähe des heutigen Bamberg) erbten. Die Gegenparthei dieser Söhne Heinrichs bildeten Conrad (der Vater des nachmaligen deutschen Königs Conrad I), Eberhard, Gebhard und Rudolf, von welchen die drei ersteren die Grafenwürde in hessischen Gauen bekleideten, der vierte, ein Cleriker, den Stuhl von Würzburg erlangte. Fritzlar war ihr Stammsitz. Ich bezeichne das erste Geschlecht nach der Stammburg mit dem Namen die „Babenberger“ das zweite nenne ich nach dem Namen

ihres Haupts die „Conradiner." Wachsthum und Aufschwung der Babenberger war ein Werk Carls des Dicken; sie mußten daher durch den Sturz dieses Kaisers verlieren. Die Conradiner dagegen schlossen sich an die Regierung Arnulfs an, und der Mainzer Erzbischof Hatto, von dem sogleich die Rede sein wird, war ihr engster Verbündeter. Aus Haß gegen ihre Nebenbuhler, die Conradiner, nahmen die Babenberger noch vor Arnulfs Tode eine drohende Stellung gegen den Hof ein. Ich habe hier von den feindseligen Häusern der Babenberger und Conradiner nicht darum gesprochen, weil sie größere Macht oder Ehrgeiz besaßen als andere, sondern bloß deßhalb, weil ihr Gegensatz über die Zeiten Ludwigs des Kindes hinaufreicht und weil die Rolle, die sie unter dem Kinde spielten, durch ihre Vergangenheit bedingt war. Darum hielt ich für nöthig, einige Bemerkungen voranzuschicken, damit das Folgende verständlich sei. An Ehrsucht standen diesen beiden Geschlechtern viele andere nicht nach. Unten wird sich zeigen, daß es in Friesland, in Lothringen, in Sachsen, in Thüringen, in Schwaben, in Rhätien, in Baiern, in Oesterreich oder in der bairischen Ostmark Vasallen gab, die gleich den Conradinern und Babenbergern nach Unabhängigkeit und unbeschränkter Ausdehnung ihrer Macht strebten.

Unter so drohenden Verhältnissen im Innern des Reichs starb gegen Ausgang des Jahres 899 Kaiser Arnulf, außer vielen unehlichen Kindern, welche vermöge der bestehenden Gesetze von der Erbfolge ausgeschlossen waren, einen einzigen Sohn aus rechtmäßiger Ehe, den Knaben Ludwig IV, hinterlassend, welcher damals noch nicht sieben Jahre zählte, und deßhalb mit dem Beinamen des Kindes bezeichnet wird.

Wer hätte glauben sollen, daß den verderblichen Bestrebungen einer so vielköpfigen und mächtigen Aristokratie gegenüber die Regierung eines Kindes Mittel finden werde, die Einheit des Reichs zu bewahren! Dennoch ward dieselbe gerettet. Das Verdienst dieser That gebührt im Allgemeinen

dem hohen deutschen Clerus, insbesondere dreien Häuptern desselben, dem Metropoliten Hatto von Mainz, den Bischöfen Salomo von Constanz und Adalbero von Augsburg. Hatto, ein geborner Alamanne und früher Abt in Reichenau, bestieg 891 nach Sunderolts Tode den Stuhl des hl. Bonifazius. Alle Zeitgenossen rühmen seine außerordentlichen Fähigkeiten und die Schärfe seines Verstandes. Unter drei Herrschern, Arnulf, Ludwig dem Kinde und Conrad I, übte er großen Einfluß, namentlich unter dem Kinde, weßhalb man ihn das Herz des Königs nannte. Salomo stammte aus einem vornehmen schwäbischen Geschlechte und wurde in der Klosterschule von St. Gallen erzogen. „Selten" sagt der St. Galler Mönch Eckehard von ihm „gab es einen Menschen, in dessen Person der gütige Schöpfer so viele Gaben vereinigt hätte, denn Salomo war schön von Angesicht und hoch gewachsen, dabei in den Wissenschaften trefflich erfahren." Schnell durchlief er die Stufen kirchlicher Ehren, er wurde Canonikus in Kempten und Ellwangen, erhielt die Abtei St. Gallen; seit 885 findet man ihn als Kanzler am Hofe Carls des Dicken, fünf Jahre später, — 890 — bestieg er den Stuhl von Constanz. Mit Hatto stand Salomo in vertraulicher Freundschaft. Der Dritte im Bunde, Adalbero, wurde von Arnulf zum Bischof von Augsburg erhoben und einige Jahre später zum Erzieher des Thronerben Ludwigs des Kindes ernannt. In mehreren Urkunden erhält daher Adalbero den Namen „Ernährer, geistlicher Vater und Lehrer des Königs."

Noch muß ich bemerken, daß die Zeitbücher über die Geschichte des Kindes und seines Nachfolgers Conrad I höchst mangelhaft sind. Die bairische Chronik, sonst mit Unrecht einem Fulder Mönche zugeschrieben, reicht nur bis zum Frühjahr 901, also bis in das zweite Jahr des Kindes. Der Abt Regino von Prüm, welcher 915 starb, schloß seine Aufzeichnungen mit dem Jahre 906 und sein ungenannter Fortsetzer gibt erst mit dem Jahre 939 genauere Nachrichten. Keine andere ausführliche Chronik ist vorhanden, die wenigen

Annalen, welche wir über die Jahre 902—920 besitzen, enthalten nur abgerissene Sätze. Man kann die Ursache dieses Verstummens der Quellen nachweisen, sie hängt mit den politischen Zuständen zusammen. Klöster waren die Werkstätten der Chroniken, die meisten Klöster aber fielen in die Hände der nach Losreißung vom Reiche strebenden hohen Vasallen, und auch diejenigen, welche ihre Selbstständigkeit zu bewahren wußten, waren jeden Augenblick von derselben Gefahr bedroht. Wenn nun ein Kloster in die Gewalt eines Herzogs gerieth, ließen die neuen Herrn zuerst sich die Chroniken vorlegen, um nachzusehen, ob darin nichts gegen sie gesagt sei, und dann Wehe dem Mönche, der das Verbrechen der Wahrhaftigkeit auf sich geladen hatte. Unter solchen Umständen fanden Die, welche sonst Chroniken schrieben, gerathen, dieses gefährliche Geschäft zu unterlassen!

Beim Verstummen der Chronisten muß man sich an die Urkunden halten, von denen glücklicher Weise nicht wenige auf uns gekommen sind, — und überhaupt alle aus jener Zeit vorhandenen Denkmäler ausbeuten. Die Schilderung der Geschicke des Kindes und seines Nachfolgers Conrad I ist daher eine Aufgabe, welche mehr als irgend eine andere Scharfsinn und historische Spürkraft erfordert. Es gilt die disjecti membra poetae, die da und dort zerstreut sind, kunstgerecht zusammenzusetzen.

Die nächstfolgenden 3 Kapitel mögen zeigen, ob es mir gelungen ist diese Aufgabe zu lösen.

Erstes Kapitel.

Regierungsantritt Ludwigs des Kindes. Tod des lothringischen Königs Zwentibald, Wiedervereinigung Lothringens mit Deutschland. Beginn des glorreichen Kampfes der deutschen Bischöfe wider die weltlichen Vasallen, welche das Reich zersplittern wollen.

(Januar bis Dezember 900.)

Deutschland befand sich nach Arnulfs Tode in einer fürchterlichen Lage. Ich erzähle zuerst, was die beiden Hauptzeugen Regino und der bairische Mönch melden [1]), und werde nachher beifügen, was aus andern Nachrichten ermittelt werden kann.

Zu Anfang des Jahres 900 versammelten sich die deutschen Reichsstände zu Forchheim, und wählten den einzigen rechtmäßigen Sohn des verstorbenen Kaisers, den 7jährigen Knaben Ludwig, zu ihrem Könige. Bald darauf wurde Lothringen wieder mit der deutschen Krone vereinigt. Regino berichtet [1]): „zwischen Zwentibald und den lothringischen Großen brach unversöhnlicher Zwist aus, wegen beständiger Räubereien, unter denen das Land litt, und weil Zwentibald mit Hintansetzung adeliger und angesehener Männer, gemeine Leute und Weiber in seine Umgebung zog und ihrem Rathe folgte. Deßwegen haßte ihn der ganze Adel." Der bairische Mönch fügt bei, nicht nur die Grafen sondern auch die Bischöfe seien von Zwentibald abgefallen, weil er die Kirchengüter angetastet und insbesondere weil er dem Erzbischof Ratbot von Trier seinen Hirtenstab um den Kopf geschlagen habe. Regino fährt fort: „die unzufriedenen Stände Lothringens riefen den deutschen König Ludwig ins Reich und huldigten ihm auf einem Tage zu Diedenhofen. Als nun Ludwig

1) Perz I, 414 unten flg. und ibid. 609.

wieder über den Rhein zurückgekehrt war, sammelte Zwentibald so viele Mannschaft als er aufzubringen vermochte, zog in den Städten des Landes herum und wüthete mit Mord und Brand gegen die von ihm Abgefallenen. Von Neuem wurde deßhalb Ludwig herbeigerufen, zugleich rückten die Grafen Stephan, Gerhard und Matfried wider Zwentibald ins Feld und lieferten ihm unweit der Maas eine Schlacht, in welcher der Tyrann den 13. August 900 getödtet ward. Noch im nämlichen Jahre heirathete der Graf Gerhard die Wittwe Zwentibalds, Oda." Vorerst muß ich eine Stelle beleuchten. Zu den Ursachen, welche den Haß gegen Zwentibald erzeugten, rechnet Regino Räubereien, durch welche das Land verwüstet worden sei. Klar ist, daß hiebei nicht wohl an Fehden gedacht werden kann, welche etwa Vasallen Zwentibalds miteinander führten, sondern offenbar sind Raubzüge gemeint, welche der König selbst veranlaßt hatte, oder die ihm die öffentliche Meinung schuld gab. Wie soll man sich dies erklären? Ich finde die Lösung des Räthsels in einer Stelle der Vaaster Chronik [2]) zum Jahre 899, wo es heißt: die Nortmannen, welche neulich in Gallien eingebrochen waren, hätten sich an der Oise festgesetzt, und von dort aus ihre Raubzüge bis an die Maas in das lothringische Gebiet ausgedehnt, Zwentibald sei zwar gegen sie ins Feld gezogen, aber nicht im Stande gewesen, ihnen beizukommen. Also litt Lothringen durch ihre Räubereien. Nun betrachteten Lothringens Stände mit Recht Zwentibald als den wahren Urheber dieses Unglücks, denn seine Gier nach Eroberungen und die Ränke, die er gegen die Könige Carl den Einfältigen und Odo von Frankreich anzettelte, hatten dem grausamen Feinde den Weg nach Gallien und Lothringen gebahnt.

Auf die Königswahl zu Forchheim folgte ein glücklicher Kampf gegen die Mähren, ein unentschiedener gegen die Ungarn. Der bairische Chronist fährt fort: „vereint mit

2) Pertz II, 209.

den Böhmen fielen die Baiern von Böhmen her in Mähren ein, verheerten das Land drei Wochen lang mit Feuer und Schwert und kehrten dann unversehrt nach Hause. Indessen waren die Ungarn in Italien eingebrochen und hatten die ganze Halbinsel fürchterlich verwüstet, sehr viele Bischöfe wurden von ihnen erschlagen, und in einer Schlacht fielen gegen 22,000 Italiener.“ Genauere Nachrichten geben Regino und Liutprand. Ersterer meldet [3]), jedoch zu einem falschen Jahre: „das Volk der Ungarn überschwemmte Lombardien und erfüllte das Land mit Mord und Brand. Wider sie erhob sich die streitbare Mannschaft von ganz Italien, stritt jedoch unglücklich, eine unzählige Menge erlag den Pfeilen der Ungarn, viele Grafen und Bischöfe fielen, auch Liutward von Vercelli, einst der vertrauteste Rathgeber Kaisers Karl des Dicken, stieß auf der Flucht, die er vor ihnen ergriffen hatte um seine Schätze zu retten, auf einen Haufen derselben, ward erschlagen und beraubt.“ Liutprand erzählt [4]): „im Monat März (des Jahrs 900) rückten die Ungarn durch Friaul nach Lombardien, nahmen Aquileja, Verona und Pavia. Da bot König Berngar die streitbare Mannschaft von ganz Italien auf, und brachte ein Heer zusammen, das den Ungarn dreifach überlegen war. Die Ungarn erschracken und zogen sich, von den Christen verfolgt, hinter die Adda zurück, viele ihrer Reiter ertranken beim Uebergang über den Fluß. Durch Gesandte machten sie Berngar den Antrag, allen Raub herauszugeben, wenn man ihnen freien Abzug gestatten würde. Der Lombarde, der den Feind mit leichter Mühe vernichten zu können hoffte, verwarf den Vorschlag. Nun flohen die Ungarn weiter ins Gebiet von Verona, die Christen dagegen jagten hinter ihnen her bis an die Brenta. Abermal erneuerte der Feind seine Anträge, doch mit gleich schlechtem Erfolg. Hiedurch in Verzweiflung getrieben, setzten die Ungarn un-

3) Ad a. 901. Pertz I, 609.
4) Antapod. II, 9 Pertz III, 293.

versehens über den Fluß, überfielen das italienische Heer, das eben mit Abkochen beschäftigt war, und brachten ihm eine fürchterliche Niederlage bei.“ Liutprand sagt, Verräthereien unter den Christen hätten den Sieg der Heiden erleichtert, denn Viele seien unter jenen gewesen, die, um ungetheilt herrschen zu können, den Tod ihrer Nebenbuhler wünschten. Auch die sogenannte alamannische Chronik verlegt [5]) das Treffen an die Brenta.

„Nach dem großen Sieg über die Lombarden“ — so berichtet der bairische Chronist weiter — „kehrten die Ungarn auf demselben Wege, auf welchem sie gekommen waren, d. h. durch Friaul zurück, und schickten Abgeordnete nach Baiern unter dem Vorwande Frieden zu schließen, in der That aber um das Land auszukundschaften. Plötzlich brach ein Haufe derselben über die Ens und verheerte an einem Tage auf 30 Meilen in die Runde das umliegende Land. Als dies die Bewohner des westlichen Baierns erfuhren, griffen sie zu den Waffen, aber die Ungarn merkten was vorgieng und wandten sich nach ihrer Heimath, ehe die Baiern heranzogen. Nur eine Abtheilung derselben blieb zurück und plünderte das nördliche Ufer der Donau. Gegen diesen Haufen rückte Graf Liutpold mit seinen Vasallen und dem Passauerbischofe Richar ins Feld, traf den Feind an der Donau und tödtete ihm 1200 Leute. Voll Freude über den errungenen Vortheil zogen die Sieger nach Hause und befestigten zu Ende des Jahrs die Stadt Ens an dem Flusse gleichen Namens als Bollwerk wider die Ungarn.“

Nachdem die Aussagen der Chronisten mitgetheilt sind, wenden wir uns zur *geheimen* Geschichte des so wichtigen Jahres 900.

Regino und der bairische Chronist sprechen so, als ob die Erhebung Ludwigs auf den Thron seines Vaters ohne alle Schwierigkeit erfolgt wäre.

---

5) Pertz I, 53.

Aber Dem ist nicht so. Ein Schreiben [6]) ist auf uns gekommen, das Erzbischof Hatto zu Ende des Jahrs 900 an Pabst Johann IX richtete, und worin er über die Erwählung Ludwigs Bericht erstattet, zugleich aber noch eine andere Angelegenheit verhandelt, von welcher unten die Rede sein wird. Diese Urkunde beginnt mit den Worten: „Eure Heiligkeit möge versichert sein, daß Niemand unterwürfiger, treuer und gehorsamer gegen die römische Kirche ist, als der Mainzer Stuhl. Wir haben Euch den Tod unsers Herrn, des Kaisers Arnulf, zu melden. Da hier Unten Alles unsicher ist und man nicht wissen kann, wo die Geister der Menschen nach dem Tode die Wohnung empfangen (ob im Himmel oder in der Hölle), so ersuchen Wir Euch, vermöge der Euch übertragenen Schlüsselgewalt die Seele unseres abgeschiedenen Herrschers von den Banden der Schuld zu lösen. Durch den Tod des besagten Kaisers gerieth das Schiff der deutschen Kirche in heftiges Schwanken. Eine Zeit lang waren Wir Bischöfe unschlüssig, wen Wir zum Nachfolger wählen sollten. Weil jedoch schwere Besorgniß uns ängstigte, daß (wenn die Wahl auf einen Andern fiele) die Einheit des Reichs sich in Bruchstücke auflöse, ward — wie Wir glauben, kraft göttlicher Eingebung — der Sohn Arnulfs, obgleich derselbe noch sehr jung ist, nach dem gemeinsamen Beschlusse der Fürsten und unter Zustimmung des ganzen Volks auf den Thron erhoben. Denn da die Könige der Franken bisher immer aus einem und demselben Geschlecht gewählt wurden, wollten Wir von der Sitte der Väter nicht abweichen. Daß Wir aber Solches ohne Euren Befehl und Erlaubniß thaten, kommt einzig daher, weil durch die Einfälle der Heiden (Ungarn) die Verbindung zwischen Uns und dem Stuhle Petri unterbrochen war. Jetzt, nachdem die Wege wieder offen sind und unser Brief an Euch gelangen kann, bitten Wir

6) Mansi XVIII, 203 flg.

Euch, unsern gemeinschaftlichen Beschluß durch Euren apostolischen Segen zu bestätigen."

Viele geheime Dinge sind in diesem Schreiben enthalten. Einmal spricht der Mainzer Erzbischof so, als ob dem Pabste das unbezweifelbare Recht zustünde, bei der Wahl eines deutschen Königs ein gewichtiges Wort mitzureden. Nothwendig muß man annehmen, daß bei irgend einer Gelegenheit Petri Stuhle eine solche Befugniß eingeräumt worden sei. Nun läßt sich kaum ein anderer Anlaß denken, da dieß geschehen wäre, als bei der Erhebung Arnulfs, wo Germanien aus einem Erbreich in ein Wahlreich umgewandelt ward, und wo deutliche Spuren folgenreicher staatsrechtlicher Verhandlungen zwischen den deutschen Ständen und der römischen Curie auftauchen [7]). Was ist natürlicher, als daß die Päbste aus Anlaß jenes Aktes, der über die Theilung des Abendlandes verfügte und eine neue Staatenordnung schuf, sich das Recht ausbedangen, bei künftigen Wahlen deutscher Könige auf irgend eine Weise mitzuwirken. Im Uebrigen wird sich später zeigen, daß der deutsche Erzbischof, so große Unterwürfigkeit gegen den Pabst er zur Schau trägt, durchaus nicht die Absicht hegte, Germaniens Selbstständigkeit dem Stuhle Petri Preis zu geben. Die Befugniß, welche er dem Pabste zuspricht, war eine papierne, ein Gedankending, das Hatto und seine Genossen für den Augenblick anerkannten, weil sie den Pabst günstig für den jungen König stimmen wollten, welcher apostolischer Hilfe bedurfte; in Fällen dagegen wo deutsche und römische Ansprüche sich kreuzten, handelten Hatto und seine Verbündete ohne Rücksicht auf den Pabst. Fürs zweite erhellt aus den Worten des Briefes, daß die Erwählung Ludwigs wenigstens Anfangs keine einstimmige war. Eine Zeitlang, sagt Hatto, schwankte die deutsche Kirche über die Wahl; das lautet so, als hätte ein Theil der

---

7) Den Beweis in dem nächst erscheinenden zweiten Bande meiner Geschichte der Carolinger.

Bischöfe an Erhebung Zwentibalds gedacht. Wahrscheinlich gab es noch eine dritte Parthei, denn der Satz, wo es heißt, es sei altes Herkommen der Franken, die Könige stets aus einem und demselben Hause zu nehmen, deutet darauf hin, daß etliche der in Forchheim versammelten Wähler an Erhebung eines Nichtcarolingers, wie etwa des Baiern Liutpold, dachten.

Hatto's Brief bespricht, wie ich bereits bemerkte, außer der Wahl Ludwigs eine andere Angelegenheit, über welche eine zweite Urkunde vorliegt, zu der ich mich jetzt wenden muß. Gegen Ausgang des Jahres 900 erließen der Metropolit Theotmar von Salzburg und seine Suffragane die Bischöfe Walto von Freising, Erchambald von Eichstett, Zacharias von Seben, Tutto von Regensburg, Richar von Passau ein Schreiben [8]) folgenden Inhalts an den Pabst Johann IX: „durch die Dekretalen Eurer Vorgänger und die Schriften der katholischen Väter werden Wir angewiesen in allen wichtigen Fällen uns stets an Petri Stuhl als den Hort der Einheit, des Rechts und der guten Zucht zu wenden. Wir können daher auch nicht glauben, daß von dorther etwas ausgehe, was dem Rechte widerstreitet. Gleichwohl kamen, wie verlautet, von Euch aus zugesandt, drei hohe Cleriker, nämlich der Erzbischof Johann, die Bischöfe Benedikt und Daniel, nach Mähren, welches Land doch sowohl in Bezug auf Kirche, als in Betracht weltlicher Verwaltung und der Verpflichtung Steuern zu zahlen Uns und unsern Königen unterworfen ist. Denn von Uns aus wurden die Mähren bekehrt und unserer Kirche mußten sie huldigen. Deßhalb stand dem Bischofe von Passau, zu dessen Sprengel sie gehören, seit ihrer Bekehrung das Recht zu, das Land derselben zu betreten, so oft es ihm gefiel, Synoden zu berufen und andere kirchliche Verordnungen zu treffen. Auch

8) Mansi XVIII, 205 flg.

unsere Markgrafen hielten daselbst stets Gerichtstage, trieben Steuern ein, und übten Hoheitsrechte, ohne daß ihnen Jemand sich zu widersetzen wagte, bis erst neulich der Teufel die Mähren mit solchem Geiste des Aufruhrs erfüllte, daß sie sich gegen Uns erhoben, und dem Passauer Bischofe den Eintritt verweigerten. Ja sie behaupten sogar, mit vielem Gelde bei Euch ausgewirkt zu haben, daß auf ihrem Gebiet, das doch zum Passauer Sprengel gehört, ein Erzbisthum und drei Suffraganstühle errichtet würden. — Einer Eurer Vorgänger (Johann VIII) hat allerdings Wiching zum Bischof geweiht, aber das Gebiet, das ihm angewiesen wurde, war kein Theil des Passauer Sprengels, sondern ein Neubruchland, das Herzog Swatopluk mit Gewalt der Waffen bekehrt hatte. Weil Eure Botschafter den Mähren ihr Ohr liehen, brachten diese Lügner unbegründete Beschuldigungen gegen Uns vor, als wie wenn Wir ihnen das größte Unrecht zugefügt hätten und auch mit den Franken und Alamannen im Unfrieden lebten, was doch ganz falsch ist, denn Wir sind vielmehr gute Freunde der Alamannen und Franken und wirken mit ihnen in christlicher Liebe zusammen. Der Krieg, in welchen die Mähren mit Uns geriethen, ist nicht von Uns, sondern von ihnen selbst verschuldet, weil sie unsern Herrschern den Tribut verweigerten, und unser Volk angriffen. Mit Gewalt haben Deutschlands Könige die Mähren unterworfen und zinspflichtig gemacht, sie müssen daher Uns gehorchen und Steuern bezahlen, ob sie wollen oder nicht wollen. Die Ahnen unseres jetzt regierenden Herrn, Ludwig, stammen aus dem allerchristlichsten Volke der Franken, Moimar [9]) dagegen ist ein Slave und aus heidnischem Blute entsprossen. Jene haben durch Wiederherstellung des Kaiserthums stets das römische Gemeinwesen verherrlicht, diese es zu vermindern gesucht, jene haben die Kirche gestärkt, diese geschwächt, jene haben mit ihrem Ruhme die Welt er-

---

9) Der damalige Herzog von Mähren.

füllt, diese verkriechen sich hinter Mauern und Städten [10]), durch jene ward stets Petri Stuhl erhöht und geehrt, durch diese die Christenheit verfolgt. Die besagten Slaven beschuldigen Uns weiter, daß Wir unter heidnischen Ceremonien einen widerchristlichen Bund mit den Ungarn geschlossen und dieselben durch große Geldsummen bewogen hätten, Italien anzugreifen. Im Angesichte des Allwissenden schwören Wir: dieß ist eine unverschämte Lüge. Kein Geld haben Wir den Ungarn gegeben, sondern nur Leinwand, und zwar deßhalb, damit sie die weit von uns entfernten Bewohner unserer Ostmarken, die Wir nicht genug schützen konnten, mit ihren Räubereien verschonen möchten. Wir werfen die ungerechte Anklage, welche die Mähren erheben, auf sie selbst zurück. Sie selbst haben Ungarn in ihr Land aufgenommen und im Bunde mit ihnen unsere Gränzen so abscheulich verheert, daß weit und breit keine Kirche, kein Haus mehr zu sehen ist. Als Wir den Zug der Ungarn nach Italien erfuhren, boten Wir den Mähren Frieden an, indem Wir ihnen Verzeihung aller ihrer Unbilden und Rückerstattung des von unsern Leuten Geraubten verhießen. Wir thaten dieß um unsere Gränze zu decken, und damit Wir ohne Gefährde von dieser Seite nach Lombardien ziehen und dort das Eigenthum des heiligen Petrus sammt dem christlichen Volke vertheidigen könnten. Aber die Mähren haben unsere Vorschläge zurückgewiesen.“ Am Schlusse bemerkt noch Erzbischof Theotmar: er habe bisher wegen der Unruhen die Gefälle, welche der römische Stuhl in Baiern besitze, nicht nach Rom über-

---

10) Auf merkwürdige Weise blitzt hier der alte germanische Geist hervor. Wie in den Zeiten des Tacitus, ist der Deutsche stolz darauf, daß er auf seinem geschlossenen Hofe haust, und bezeichnet verächtlich den Slaven als einen Städtebewohner. Dieß waren die Slaven wirklich, man sehe die Urkunde bei Boczek cod. diplom. Moraw. I, 67 unten flg..

machen können, jetzt aber, da die Wege wieder offen seien, werde er sie bei nächster Gelegenheit schicken.

Das eben entwickelte Anliegen der bairischen Kirchenhäupter unterstützt nun Hatto von Mainz in seinem oben erwähnten Schreiben aufs Wärmste: „Wir können Eurer Heiligkeit nicht verhehlen, daß unsere Brüder, die bairischen Bischöfe, sich höchlich bei Uns beklagten, weil die Mähren sich wider ihre Herrschaft empört und mit Eurer Zustimmung einen eigenen Metropolitan-Verband errichtet hätten. Auch beschwerten sie sich, daß sie fälschlich beschuldigt worden seien, einen Bund mit den Ungarn geschlossen und dieses Volk zu vielen Greueln verleitet zu haben. Ich bitte Eure Heiligkeit recht sehr, Ihr wollet die Mähren ermahnen, daß sie von ihrem Hochmuthe abstehen und anerkennen, wem sie zu gehorchen haben, denn wenn sie auch unsere Worte nicht hören, wird man sie — mögen sie wollen oder nicht — mit Gewalt lehren, ihren Nacken vor den Franken zu beugen; aber dieß wird nicht ohne vieles Blutvergießen abgehen. Auch beschwöre ich Euch, heiliger Vater, wohl zu bedenken, daß die Baiern, sowohl Laien als Cleriker, gute katholische Christen sind, und daß ebendieselben stets mit den Franken, sei es in Angelegenheiten der Kirche oder des Krieges, zusammenhielten, sowie auch die Franken nie etwas Bedeutendes ohne Mitwirkung der Baiern unternahmen."

Beide Urkunden verbreiten helles Licht, sowohl über die wahren Ursachen des mährischen Kriegs, der damals seit 4 Jahren wüthete, als über den allgemeinen Stand deutscher Verhältnisse.

Hatto und Theotmar sprechen so, als ob erst neulich Mähren einen eigenen Metropolitanverband erhalten hätte, und als ob sie kein Wort von den Thaten des Methodius und Cyrillus wüßten. Sie schweigen meines Bedünkens von den ebengenannten beiden Aposteln der Mähren, weil das deutsche Bisthum eine erzbischöfliche Würde des Methodius

nie anerkannt hat, noch mehr weil die Selbstständigkeit der von Methodius gegründeten mährischen Kirche in den letzten Zeiten Swatopluks, wahrscheinlich schon nach dem Tode des Methodius, verfallen sein muß. Pabst Johann IX schickte jene drei Bischöfe von Rom nach Mähren offenbar aus denselben Gründen, weßhalb 20 Jahre früher Johann VIII Methodius und Wiching zu Rom weihte [11]. Weil es in Mähren keine selbstständige Bischöfe oder Metropoliten mehr gab, welche Andern die Weihe ertheilen konnten, trat der Pabst ins Mittel und sandte Römer heraus. Wäre ein Nachfolger des Methodius im Lande gewesen, so würde er einfach ihn und die von ihm geweihten Suffragane bestätigt haben. Man muß daher die Sendung des Metropoliten Johann und der Suffragane Benedikt und Daniel als einen zweiten Anfang kirchlicher Selbstständigkeit Mährens, als einen erneuerten Versuch betrachten, in diesem Reiche einen von Germanien unabhängigen Metropolitanverband zu gründen. Als derjenige Fürst Mährens, der den neuen Erzbischof vom Pabste erbeten hatte, wird Moimar, Swatopluks Erstgeborner, bezeichnet. Wir haben uns den Zusammenhang so zu denken: nach Swatopluks Tode bot Kaiser Arnulf Allem auf, um Mähren wieder in die alte politische und kirchliche Abhängigkeit von Deutschland zu bringen, er setzte den ältern Sohn Swatopluks, Moimar, dem jüngsten Bruder, Swatopluk II, als Wächter zur Seite, er half den Böhmen das mährische Joch brechen, er richtete seine eigenen und auch der Ungarn-Waffen gegen Moimar. Dieser junge Fürst vertheidigte jedoch seine Krone mit größtem Muthe, er verweigerte den Tribut, welchen in früheren Zeiten sein Vater bezahlt hatte, und nahm Schaaren von Ungarn in seinen Sold. Als aber zuletzt die Flammen über seinem Haupte zusammenschlugen und Mähren am Erliegen war, rief er die Hilfe des Pabstes an, und setzte durch, daß

11) Die Beweise im zweiten Bande meiner Geschichte der Carolinger.

Johann IX die kirchliche und mittelbar auch die politische Selbstständigkeit des Herzogthums unter den mächtigen Schirm des Stuhles Petri stellte. Getreu den alten und glorreichen Ueberlieferungen römischer Kirchenpolitik duldete Johann IX nicht, daß Mähren aus der christlichen Staatenfamilie ausgemärzt werde. Allein die Einsetzung des neuen mährischen Erzbischofs verstieß hart wider die Rechte der Salzburger Metropole und that zugleich der Hoheit des deutschen Reichs bedenklichen Abbruch, sie war folglich ein kühnes Wagstück.

Anderer Seits erhellt aus beiden Schreiben, dem Salzburger und dem Mainzer, was den Pabst ermuthigte, auf solche Weise einzuschreiten. Unter den ehrenrührigen Lügen, welche der Salzburger Theotmar den Mähren vorwirft, hebt er insbesondere die hervor, daß die bairischen Bischöfe auch mit den Allemannen und Franken im Unfrieden lebten, und mit denselben Händel angefangen hätten. Theotmar läugnet die Wahrheit dieser Behauptung, aber aus seinem eigenen Schreiben kann man einen Beweis führen, daß es ihr keineswegs an Begründung fehlte. Von den Zeiten des heiligen Bonifazius bis auf Ludwig den Deutschen herab, hatte der Stuhl von Eichstädt stets zum Mainzer Metropolitanverband gehört; allein mit den andern Suffraganen des Salzburger Stuhles unterzeichnete auch Erchanbald, der Eichstädter Bischof, den Brief Theotmars. Hieraus muß man den Schluß ziehen, daß der Eichstädter Stuhl kurz zuvor zum Salzburger Verband gezogen worden war, was sicherlich nicht ohne Zuthun und Hülfe des bairischen Herzogs Liutpold geschehen ist. Wir werden später finden, daß Liutpold und sein Sohn um jene Zeit an Gründung eines bairischen Reiches arbeiteten. Bei solchen Planen war die Einverleibung des so wohlgelegenen Eichstädter Sprengels in den Verband des Salzburger Erzstifts, welches die Metropole des neuen Reiches werden sollte, ein gar einladender und natürlicher Gedanke! Zugleich begreift man, daß die Entziehung Eichstädts die alamanischen

und ostfränkischen Bischöfe, deren kirchliches Haupt Mainz war, schwer beleidigen und folglich Zwistigkeiten veranlassen mußte. Doch sind es nicht bloß Händel wegen solcher Unbilden, auf welche die Mähren in der fraglichen Stelle hinweisen, sondern sie müssen nach meinem Gefühle dem Pabste vorgestellt haben, daß überhaupt zwischen den deutschen Stämmen, den Baiern, den Franken, den Schwaben, den Sachsen wachsende Abneigung herrsche. Schon früher kommen ähnliche Spuren von Stammeseifersucht vor, auch zeigt es sich, daß die Herzoge stets bemüht waren, solche gehässige Gefühle, welche die Einheit des Reiches bedrohten, im eigenen Vortheil zu nähren und auszubeuten. Warum aber die Mähren der römischen Curie gegenüber gerade diese Saite so eifrig berührten, ist leicht zu sagen. Sie wollten dadurch Johann IX vorwärts treiben und ihn ermuthigen, daß er ungescheut für sie Parthei ergreife und sich um die Einreden der Deutschen nichts bekümmere. Sie müssen zu den Gesandten des Pabstes also gesprochen haben: unter den einzelnen deutschen Stämmen herrscht wilde Zwietracht, ihre Häupter streben nach Unabhängigkeit, bald wird das Reich auseinanderfallen, und der heilige Vater braucht daher die Rache eines schon halb zerrissenen Volks nicht zu fürchten. Daß eine solche Sprache in Rom geführt ward, erhellt zugleich aufs bündigste aus dem Schreiben des Mainzer Metropoliten. Mit großem Nachdrucke und in drohendem Tone hebt er, wie wir sahen, am Schlusse seines Briefes hervor: der Pabst solle sich durch die lügenhaften Prahlereien der Mähren nicht täuschen lassen, zwischen den Baiern, Franken und den andern Stämmen bestehe vollkommene Eintracht, und mit vereinter Macht würden sie jede Verletzung deutscher Landeshoheit zu züchtigen wissen. Allerdings stellt Hatto die deutschen Zustände in einem viel zu günstigem Lichte dar. Die Eifersucht zwischen den Stämmen, von welcher die Mähren sprachen, herrschte wirklich, aber der deutsche Clerus war entschlossen, diesen gehässigen Trieben keinen Raum zu geben, sondern in geschlossenen

Reihen dem nahenden Sturme entgegen zu schreiten. Hiefü
legt Hatto's Brief ein glänzendes Zeugniß ab. Obgleich e
von dem Salzburger durch Entziehung des Eichstädter Spren
gels schwer beleidigt worden ist, erhebt er doch für eben
denselben auf kräftige Weise seine Stimme. Hatto und sein
Freunde fühlten, daß um die Einheit des deutschen Reichs zu
retten, jetzt alle andern Rücksichten verstummen müssen. Eng
verbunden reichen sämmtliche Metropoliten Germaniens sich
die Hände.

Unter den Anklagen, welche die Mähren gegen das bairische Bisthum erhoben, nimmt die Beschuldigung, daß der neuliche Einfall der Ungarn durch deutsches Gold und deutsche Ränke veranlaßt worden sei, eine wichtige Stelle ein. Obgleich der Salzburger Metropolit diese Behauptung als eine schändliche Lüge zurückweist, hat sie doch hohe Wahrscheinlichkeit für sich. Nimmt man an, daß der Vorwurf Grund habe, so kann es nicht die Regierung des Kindes, sondern Arnulf muß es gewesen sein, der die Ungarn zu der fraglichen Rolle vermochte, denn dem Zuge der Ungarn, der im März 900, also 3 Monate nach des Kaisers Tode angetreten wurde, giengen nothwendig Verhandlungen voran, die längerer Zeit bedurften, und folglich in die Zeiten Arnulfs hinaufreichten. Nun war in den letzten Zeiten Arnulfs Herrschaft über Italien durch den Lombarden Berngar gänzlich gebrochen worden, anderer Seits wissen wir, daß es nicht im Charakter dieses Herrschers lag, Beleidigungen unbestraft hinzunehmen. Aber es gebrach ihm an der nöthigen Macht, um sich an Berngar zu rächen, theils weil ihn die Kämpfe mit den Mähren diesseits der Alpen zurückhielten, theils weil ihm die deutschen Stände hinreichende Waffenhülfe für jene verhaßten Züge in die Ferne verweigerten. Was ist unter diesen Umständen wahrscheinlicher, als daß er auf gleiche Weise, wie er selbst und wie die andern Carolinger in früheren Zeiten das Schwert der Nordmannen wider politische Gegner in Bewegung gesetzt hatten, jetzt die Pfeile der Ungarn wider

den verhaßten Berngar befiederte! Freilich läugnen Theotmar und seine Suffragane das Einverständniß mit den Ungarn in den stärksten Worten ab, aber sie gestehen ein, den Heiden einen Tribut von Leinwand geliefert zu haben, woraus — beiläufig sei es gesagt — hervorgeht, daß schon damals die Verfertigung dieser Waare von den Deutschen mit Vorliebe betrieben worden ist. Im Uebrigen handelt es sich nicht darum, was die Bischöfe den Ungarn bezahlten; recht gerne will ich glauben, daß sie den Ungarn kein Geld gaben, um Italien zu verheeren, sondern die Frage ist: ob der deutsche Herrscher Arnulf die Maßregeln anordnete, wegen deren Baierns Volk von den Mähren beschuldigt wird? Und daß Arnulf wirklich die Ungarn nach Italien befördert habe, getraue ich mir aus der bairischen Chronik zu beweisen. Von selbst versteht es sich, daß der Kaiser, wenn er die Ungarn in seinen Sold nahm, den bedungenen Preis oder wenigstens den größten Theil desselben nicht vor der That, sondern erst nach geleistetem Dienste ausbezahlte. Denn in der ganzen Welt ist dies von jeher der Gebrauch gewesen. Nun meldet [12]) die bairische Chronik, die Ungarn hätten nach ihrem Rückzuge aus Italien Gesandte an das bairische Hoflager geschickt, angeblich um friedliche Unterhandlung zu pflegen. Der Berichterstatter erklärt diesen Zweck für einen Vorwand, meinend, die wahre Absicht der Gesandten sei gewesen, das Land auszukundschaften. Aber seine Behauptung ist läppisch. Längst kannten von früheren Raubzügen her, deren auch Theotmar erwähnt, Tausende der Ungarn das Grenzgebiet, wie ihre Tasche, vielmehr ist anzunehmen, daß sie deßhalb Gesandte schickten, weil der eben vollbrachte Zug in einem gewissen Verhältnisse zu dem bairischen Herrscherhause stand, mit andern Worten, weil sie durch Arnulfs Versprechungen dazu vermocht worden waren, und jetzt den bedungenen Lohn begehrten. Die Gesandtschaft endigte jedoch mit Mord und

---

12) Pertz I, 415 Mitte.

Todschlag, das ungarische Heer setzte über die Ens, welche damals die östliche Gränze des bairischen Herzogthums bildete und verheerte das Land. Ich verstehe dieß so: weil die deutsche Regierung den vom verstorbenen Arnulf verheißenen Preis nicht bezahlen konnte oder wollte, erholten sich die durch den italischen Sieg übermüthig gewordenen Barbaren am Eigenthum des bairischen Volks.

Die Beschuldigungen der Mähren auf deren eigene Häupter zurückwälzend, behauptet ferner Theotmar: als die Deutschen, auf die Kunde von dem Zuge der Ungarn nach Italien, den Mähren Frieden anboten, um ungehindert nach Lombardien ziehen zu können, seien diese Anträge von Moimar schnöde zurückgewiesen worden. Hieraus erhellt, daß Ludwigs des Kindes Vormünder die Absicht hegten, in Lombardien die überaus günstige Rolle des Dritten dazwischenkommenden zu spielen. Sie wollten während des Kampfes zwischen Berngar und den Ungarn als dritte bewaffnete Parthei in Oberitalien auftreten, was allerdings das beste Mittel gewesen wäre, um beiden Streitenden Gesetze vorzuschreiben und die Früchte ungarischer Waffen zu pflücken. Als Zweck der beabsichtigten Heerfahrt nach Lombardien bezeichnet Theotmar den Wunsch, die Rechte der Kirchenvogtei auszuüben und St. Peters Eigenthum zu schützen. Thatsächlicher Kirchenvogt des römischen Stuhls war seit Kaiser Lantberts Tode Berngar. Indem nun die Deutschen Lust bezeugen, besagtes Amt seinen Händen abzunehmen, handeln sie in der Voraussetzung, daß Pabst Johann IX damals mit Berngars Verwaltung unzufrieden gewesen sei. In der That sind, wie sogleich gezeigt werden soll, die deutlichsten Beweise vorhanden, daß zwischen dem Pabste und dem Lombarden eine solche Spannung bestand. Allein obgleich Johann IX mit Berngar grollte, kann man dennoch aus Theotmars Briefe beweisen, daß der Pabst die Kirchenvogtei, welche dem Lombarden entwunden werden sollte, keineswegs den Deutschen zu übertragen gedachte. Moimar von Mähren war damals dem

römischen Stuhle die größten Rücksichten schuldig, und hieng ganz von der Gnade des Apostolikus ab. Da er nun einen sonst für ihn, laut den Versicherungen Theotmars, sehr vortheilhaften Frieden ausschlug, muß man den Schluß ziehen, daß er im Auftrage Roms also gehandelt hatte. So wenig wollte der Pabst von deutschen Schutzherrn wissen, daß er gerade damals aus der Provence einen Halbcarolinger berief, um ihm die Vogtei zu übertragen. Der langobardische Chronist Liutprand macht [13]) die scharfsinnige Bemerkung: „Stets war es bei den Italienern Brauch, zwei Herren einzusetzen, damit der Eine durch die Furcht vor dem Andern im Zaume gehalten werde.“ Namentlich befolgten die Päbste diese Politik, weil es um ihre Unabhängigkeit geschehen gewesen wäre, wenn ganz Italien einem Herrscher gehorcht hätte. Im Sommer 900 wurde Ludwig, Bosos Sohn, König der Provence nach Italien gerufen. Mehrere Zeugen sagen [14]) aus: unzufrieden mit Berngar, habe Markgraf Adalbert II von Tuscien den Provencalen, seinen Verwandten, zu diesem Zuge nach Lombardien veranlaßt. Mit gutem Fuge hebt aber Muratori hervor [14]), daß auch Petri Stuhl bei dieser Maßregel betheiligt gewesen sein müsse, denn während Berngar, trotz aller Anstrengungen, die Kaiserkrone erst im Jahre 916 erlangte, schmückte Petri Statthalter den Provencalen schon im Frühling 901 mit derselben. Er erschien demnach als ein den Römern willkommener Gast. Johann IX erlebte jedoch Ludwigs Ankunft nicht mehr, er starb wahrscheinlich im Juli 900. Zu seinen Nachfolger wurde Benedikt IV gewählt. Bald darauf langte Ludwig, Bosos Sohn, in Lombardien an, und empfieng zu Pavia im Oktober 900 die lombardische Krone. Er muß die Oberhand über Berngar errungen haben, obgleich nur dunkle Berichte hierüber vorliegen. Nach dem Neujahr 901 rückte er auf Rom, wo ihn im Laufe des

---

13) Antapod. I, 37. Pertz III, 284.

14) Die Beweise bei Muratori annali d'Italia ad a. 900.

Februars Pabst Benedikt IV zum Kaiser salbte. Ich will einen kurzen Ueberblick der Geschichte dieses Schattenkaisers und seine Nachfolger anknüpfen, damit ich später nichts mehr von ihnen zu sagen nöthig habe. Nicht lange konnte sich Ludwig, Bosos Sohn, halten. Liutprand erzählt [15]), daß er, durch Berngar geschlagen, einen Eid schwören mußte, nie mehr Italien zu betreten, und hierauf nach der Provence zurückkehrte. Dieß kann nur in der zweiten Hälfte des Jahres 902 geschehen sein, denn die auf uns gekommenen Urkunden des neuen Kaisers, welche in den Zeitraum von Mitte Oktober 900 bis zum Mai 902 fallen, sind ohne Ausnahme in italiänischen Orten ausgestellt, wogegen die folgenden vom November 902 bis zu Ende des Jahres 904 in Städten der Provence ausgefertigt wurden [16]). Ludwig verweilte demnach während der Jahre 903 und 904 in seinem Erblande. Allein im Frühling 905 zog er, abermal von den Italienern gegen Berngar herbeigerufen, zum zweitenmale mit Heeresmacht nach Lombardien, eroberte Pawia und Verona, und nöthigte, laut dem Zeugnisse Regino's, Berngar über der deutschen Gränze eine Zufluchtsstätte zu suchen. Doch schnell wandte sich das Blatt. Von Deutschland aus knüpfte Berngar Einverständnisse mit den Bewohnern von Verona an, wo Ludwig eben Hof hielt, ward um die Mitte des Sommers 905 von ihnen bei Nacht in die Stadt aufgenommen, überfiel seinen Gegner, nahm ihn gefangen, und ließ ihm die Augen ausstechen [17]). Der geblendete Provencale kehrte in die Heimath zurück, und hat zwar seitdem bis zu seinem 924 erfolgten Tode den Kaisertitel fortgeführt [18]), aber den Boden Italiens nicht mehr betreten. Seit seiner Rückkehr in die Provence übte ein gewisser Graf Hugo großen Einfluß

15) Antap. II, 35. Pertz III, 295.
16) Böhmer regest. Carol. Nr. 1470 flg.
17) Regino ad a. 905. Pertz I, 610.
18) Bouquet IX, 683 flg.

auf den geblendeten König oder Kaiser. In einer Urkunde [10]) vom Jahr 909 nennt ihn Ludwig seinen allertheuersten Verwandten. Dieser Hugo, ein Sohn des Grafen Teutbald und der Bertha, stammte aus halbblütiger Carolingischer Sippschaft, seine Mutter war eine Tochter Lothars II und der Waldrada; Bertha heirathete in erster Ehe den eben erwähnten Teutbald, mit welchem sie Hugo zeugte, in zweiter den Markgrafen Adalbert von Tuscien. Hugo besaß daher, wie man sieht, in Italien sehr mächtige Verwandte, in der Provence dagegen muß er seinen „theuersten Vetter" den König oder Kaiser Ludwig völlig umgarnt haben. Denn obgleich der geblendete Ludwig bei seinem Tode einen Sohn Namens Carl Constantin hinterließ, erscheint doch seit 926 Hugo als der eigentliche Herr des von Boso errichteten Staats. Während Hugo auf solche Weise eine künftige Rolle in der Welt vorbereitete, hatte Berngar seine Herrschaft in Italien befestigt und war an Ostern 916 durch Pabst Johann X mit der Kaiserkrone geschmückt worden. Allein getreu dem Grundsatze, nie einen einzigen Herrn in Italien zu dulden, beriefen die Lombarden zu Ausgang des Jahres 921 König Rudolf II von Oberburgund, den Sohn und Erben des gleichnamigen um 911 verstorbenen Vaters, über die Alpen. Rudolf II empfieng 922 die eiserne Krone, wurde aber schon 925 wieder aus Italien vertrieben, und nun kamen die Zeiten des Provencalen Hugo. Eingeladen von den Lombarden zog er 926 über die Alpen, ward als König anerkannt und gründete eine Dynastie, die bis zum Jahre 950 dauerte. Um Italien fest halten zu können, mußte er jedoch seine im südlichen Gallien gelegenen Besitzungen einem Andern überlassen. Eifersüchtig darüber, daß Hugo eine Herrschaft erringe, die er selbst nicht zu behaupten vermocht hatte, machte König Rudolf II Miene, den Nachbar aus Italien zu vertreiben. Unter diesen Umständen hielt es Hugo für

---

10) Ibid. S. 684.

gerathen, vermöge eines Staatsvertrags [20]) der ums Ja[hr]
930 geschlossen worden zu sein scheint, die Provence an Ru[-]
dolf II abzutreten. So ward die Provence und das obe[re]
Burgund zu einem Reiche vereinigt, das später den Nam[en]
Arelat erhielt und im 11. Jahrhundert durch die Bemühung[en]
der deutschen Kaiser Heinrich II und Konrad II Germani[en]
zufiel.

Wenden wir uns nach dieser kurzen Abschweifung wied[er]
zu unserm eigentlichen Gegenstand. — Unter den viele[n]
Nachrichten, welche wir den beiden Schreiben des Mainze[r]
und Salzburger Metropoliten verdanken, betrachte ich al[s]
das leuchtende Juwel den Satz, wo Hatto sagt: „schwere
Besorgniß ängstigte uns, daß, wenn die Wahl auf einen
Andern fiele, die Einheit des Reichs sich in Bruch-
theile auflöse.“ Kurz und bündig bezeichnet hiemit der
Mainzer Metropolit den Angelpunkt, um den sich in den
nächsten 30 Jahren Deutschlands Geschichte dreht. Von den
letzten Jahren Arnulfs bis gegen Ende der Regierung Hein-
richs I hin, ringen zwei fast gleich mächtige Partheien auf
Tod und Leben mit einander: die eine, bestehend aus dem
hohen Clerus Germaniens, bietet alle Mittel auf, um die
schwer bedrohte Einheit des Reichs zu retten, die andere, zu-
sammengesetzt aus dem Stande der Herzoge und Markgrafen,
welche seit der Mitte des 9ten Jahrhunderts eine stets mehr
anschwellende Macht erlangt haben, ist entschlossen, Deutschland
in eine Masse kleiner unabhängiger Staaten und Städtlein
zum eigenen Vortheil aufzulösen. Nach den beharrlichsten
Anstrengungen siegt endlich der Clerus, aber die Gefahr, daß
er und das Reich erliege, war nie drohender als am Be-
ginne des 10ten Jahrhunderts, da das siebenjährige Kind
den Thron Germaniens bestieg. Die Geschicklichkeit, mit wel-
cher das Bisthum in dieser furchtbaren Lage für die gute

20) Liutprandi antap. III. Pertz III, 314.

Sache stritt, verleiht der Geschichte des unmündigen Königs wie seines Nachfolgers Konrad I einen wunderbaren Reiz.

Wir müssen jetzt die Triebkräfte der Zersplitterung ins Auge fassen. Zu Anfang der Regierung Ludwigs des Kindes tritt in den Quellen eine Masse höherer Beamten hervor, die entweder erweislich nach Losreißung vom Reiche strebten, oder doch die nöthige Macht dazu besaßen. Ich beginne mit Lothringen. Oben wurde die Stelle aus Reginos Chronik angeführt, wo es heißt, daß Graf Gerhard nach Zwentibalds Ermordung dessen hinterlassene Wittwe Ota ehelichte. Durch diese Heirath verrieth der Graf die Absicht, Zwentibalds Rolle zu übernehmen, oder sich zum unabhängigen Herrn Lothringens zu machen, das kurz zuvor mit Deutschland vereinigt worden war. Die Namen Gerhards so wie seiner Brüder Matfried und Stephan werden in früheren Zeiten von den gleichzeitigen Chronisten mehrfach genannt. Im Jahre 892 hatte Regino, der Geschichtschreiber, die Abtwürde im Kloster Prüm erlangt. Alsbald suchten ihn Gerhard und Matfried zu verdrängen und an seiner statt ihren Bruder Richar zum Herrn des Klosters zu machen, doch gelang der Plan nicht auf den ersten Wurf. Zwei Jahre später verurtheilte auf dem Wormser Reichstage König Arnulf die gräflichen Brüder Stephan, Gerhard und Matfried, Hunde bis vor die Füße des Bischofs von Toul zu tragen, dessen Güter sie geraubt hatten. Im Jahre 897 entzog Zwentibald den Brüdern alle Lehen, die sie früher von Arnulf bekommen, aber der neugekrönte Kaiser Arnulf hielt sie bereits für so gefährliche und mächtige Männer, daß er sofort seinen Bastard vermochte, die Abgesetzten wieder zu Gnaden anzunehmen. Vielleicht war es dieser Sieg, was sie bewog, den Angriff auf Prüm im Jahr 899 zu erneuern, und zwar nunmehr mit glücklichem Erfolg[21]. Regino wurde verjagt, und

21) Pertz I, 537.

suchte im Maximins Kloster bei Trier eine Zufluchtstätte, wo er auch seine Chronik schrieb [22]), und Richar erhielt die Abtei. Wie fett der Bissen war, kann man daraus abnehmen, daß Prüm Geld und Gut genug besaß, um im Jahre 898 ein eigenes Tochterstift, das Kloster Eifel, zu gründen [23]). Der mächtige Graf Baldwin II von Flandern setzte sich mehrere Jahre lang allen Folgen der Rache des Königes Karl des Einfältigen aus, weil er das Stift Vaast zu Arras, das er an sich gerissen, nicht herausgeben wollte, und Prüm stand an Besitz dem Kloster von Vaast nicht nach. Im nächsten Jahre nach Prüms Erwerbung sind es die Brüder Stephan, Gerhard, Matfried, welche in siegreicher Schlacht der Herrschaft Zwentibalds ein Ende machten und ihn tödteten. Zugleich heirathete Gerhard, wie wir bereits sagten, Zwentibalds Wittwe. Abermals sieben Jahre später kam das Ziel an den Tag, auf welches Gerhard mittelst aller bisherigen kleinern Räubereien lossteuerte. Im Bunde mit den Babenbergern erhob er sich gegen den deutschen König, und suchte die Krone Lothringens zu gewinnen, ward jedoch von demselben Schicksal ereilt, wie seine überrheinischen Mitverschworenen. Hievon später.

Nordöstlich gränzt an Lothringen Friesland. Diese Provinz erscheint in den letzten Zeiten Arnulfs als ein Herzogthum. Regino [24]) und der Mönch von Vaast [25]) erwähnen zum Jahr 885 eines friesischen Grafen Gerulf, der in Diensten des normannischen Seekönigs Gottfried stand, welchem Kaiser Karl der Dicke als Preis der Unterwerfung im Jahr 882 das Kennemerland zu Lehen gegeben hatte. Gerulf half 885 seinen bisherigen Herrn verderben, scheint aber den ausbedungenen Lohn des Verraths nicht davon ge-

22) Pertz I, 537.
23) Böhmer regest. Carol. Nr. 1172.
24) Pertz I, 595.
25) Pertz II, 201.

tragen zu haben. Ein Anderer erbte den Nachlaß des Nordmannen. Während eines Gefechts, das König Ludwig der Jüngere von Sachsen den Nordmannen im Jahre 881 vor Nimwegen lieferte, wurde sein Dienstmann der Sachse Eberhard, Sohn des Grafen Meginhard, gefangen, und nachher von seiner Mutter Evesa um ein hohes Lösegeld befreit [26]). Eben dieser Eberhard führte bei dem meuchelmörderischen Anfall auf den Seekönig Godfried den ersten Streich, und muß zum Danke dafür das ganze Lehen des Getödteten oder wenigstens einen guten Theil desselben davon getragen haben, denn zum Jahre 898 berichtet [27]) Regino, daß der Herzog Eberhard von dem Friesen Waltgar, dem Sohne Gerulfs, auf der Jagd erschlagen worden sei. Aller Wahrscheinlichkeit hat Waltgar diesen Mord aus Rache dafür verübt, daß Eberhard das Herzogthum Friesland, das dem Vater des Ersteren versprochen gewesen sein mag, zu erschleichen gewußt hatte. Der Chronist fügt bei, Kaiser Arnulf habe mit dem erledigten Lehen den Bruder des Getödteten, Meginhard II, begnadigt. Weil mit dem Anfange des 10ten Jahrhunderts die reicheren Quellen versiegen, kann man die Frage nicht beantworten, ob und wie fern Meginhard und seine Nachfolger dem Reiche in den nächsten Zeiten treu blieben.

Ich komme an die südlichen Nachbarn der Friesen, die Sachsen. Zu Anfang der Regierung des Kindes besaß Liutolfs Haus bereits drei Menschenalter lang das erbliche Herzogthum in der genannten Provinz, und so hoch war die Macht dieses Hauses im letzten Drittheil des 9ten Jahrhunderts gestiegen, daß Ludwig der Jüngere eine Tochter Liutolfs ehelichte, und daß Kaiser Arnulf sich bewogen fand, die Macht seines Bastards Zwentibald, des neuen Königs von Lothringen, durch eine sächsische Heirath zu stärken.

---

26) Pertz I, 592.
27) Ibid. 608.

Darf man aus dem Stillschweigen der gleichzeitigen Denkmäler einen Beweis führen, — und ich glaube man darf es in vorliegendem Falle — so rechtfertigt sich der Schluß, daß Herzog Otto von Sachsen, Liutolfs Sohn, während der Zeiten Arnulfs fast wie ein unabhängiger Herr das Land der Sachsen regierte. Nirgends ist in den Chroniken, die Arnulfs Geschichte behandeln, von Mitwirkung der Sachsen bei Kriegen des Reichs oder andern gemeinsamen Angelegenheiten die Rede. Gleicherweise sind von den 124 Urkunden Arnulfs, welche bis jetzt durch Böhmer gesammelt wurden, nur zwei [28]) im eigentlichen Sachsen, zu Corvey oder in der Umgegend ausgestellt, eine einzige [29]) gedenkt eines Gerichtstags, auf welchem neben Franken, Baiern, Alemannen, auch Sachsen erschienen. Sehr locker muß demnach der Verband zwischen Ottos Herzogthum und dem Reiche gewesen sein. Gleich nach dem Tode des Kindes beginnt, wie wir unten zeigen werden, ein offener Kampf des sächsischen Geschlechts gegen die Krone. Ein geheimer fieng, glaube ich, schon früher an.

Südlich von Sachsen liegt die Landschaft, welche bald Sorbenmarke, bald Thüringen heißt, und seit der Mitte des 9ten Jahrhunderts [30]) von Beamten verwaltet wird, die erst den Namen Markgrafen, später den glänzenderen Titel „Herzoge" führen. Im Laufe des Jahres 892 wechselte Thüringen zwei- vielleicht dreimal den Herrn. Bis dahin war Poppo, des berühmten Heinrichs Bruder, Herzog der Thüringer, er mußte jetzt dem Haupte des Conradinschen Hauses weichen, aber auch Conrad konnte sich nicht halten, wahrscheinlich weil seine Gegner, die mächtigen Babenberger, wieder am Hofe siegten, und nun erhielt das Lehen der Graf Burchard, welcher noch lebte, als Regino seine Chronik be-

---

28) Böhmer regest. Carol. Nr. 1063 und 1064.
29) Ibid. Nr. 1113.
30) Pertz I, 366.

endigte. Burchard wurde 908 im Kampfe gegen die Ungarn erschlagen [31]). Die nächste Frage ist, wer nunmehr mit Thüringen belehnt ward? Widukind berichtet [32]) daß König Conrad, der Nachfolger Ludwigs des Kindes, nachdem Herzog Otto von Sachsen zu Ende des Jahres 912 gestorben war, dem Sohne und Erben desselben Heinrich nicht alle Lehen seines Vaters bestätigt habe, sondern willens gewesen sei, dem jungen Sachsen einen Theil derselben zu entziehen. Dabei sind die Worte des Chronisten so gestellt, daß sich die Ansicht aufdrängt, unter dem Lehen, das König Conrad dem Sohne Ottos verweigerte, müsse Thüringen verstanden werden, weßhalb denn auch die meisten Gelehrten dieser Erklärung beipflichten. Besaß aber wirklich Otto, Heinrichs Vater, das Herzogthum in Thüringen, so folgt, daß er es nach Burchards Tode erlangt haben muß. Otto war, wie wir oben zeigten, schon vorher ein sehr mächtiger, ja für das Wohl des deutschen Reiches ein viel zu mächtiger Herr, und wenn ihm die Vormünder des Kindes gleichwohl zu seinem Stammlande hin auch noch Thüringen verliehen, können sie dies nur aus Furcht vor der Macht des Sachsen gethan haben, denn an Verstand und Treue gegen das Reich fehlte es den Vormündern, wie der Erfolg beweist, nicht. Abermals erscheint also Liutolfs Geschlecht als ein um sich greifendes, nach der höchsten Gewalt strebendes.

Wenden wir uns von Thüringen nach dem rheinischen und mainischen Franken. Hier stehen seit Jahren zwei Häuser, das der Conradiner und das der Babenberger, drohend einander entgegen, und als die erste unter den übrigen Provinzen Germaniens wird Ostfranken mit dem dritten Jahre des Kindes Schauplatz eines verzweifelten Kampfes zwischen Denen, welche die Einheit des Reiches verfechten, und Denen,

---

31) Pertz I, 54.

32) Res gest. Saxon. I, 22. Pertz III, 427.

welche es zersplittern und das deutsche Volk wie eine Heerde unter etliche ehrsüchtige Dynastengeschlechter vertheilen wollen.

Südlich von Franken liegt Schwaben. Diese Provinz zeichnete sich in den Zeiten der späteren Carolinger dadurch vor den andern aus, daß sie mit Ausnahme des Welfen Conrad, dessen Amtsführung jedoch sehr kurz dauerte [33]), keine Herzoge besaß. Schwaben wurde laut dem Zeugnisse [34]) des Mönchs Eckehard von Kammerboten verwaltet. Zwei Striche, die sonst zu Alamannien oder Schwaben — die Ausdrücke sind gleich bedeutend — gerechnet werden und auf den Punkten liegen, wo Schwaben — im weiteren Sinne des Worts — die Grenzen des deutschen Gesammtreichs berührte — Elsaß und Rhätien oder Churwalchen bildeten damals Bezirke für sich mit besonderer Verwaltung. Elsaß schwankte schon vor dem Aachener Vertrag von 870 zwischen lothringischer und deutscher Hoheit, durch den letztgenannten Vertrag war es zu Deutschland geschlagen, in Folge der Ausstattung Zwentibalds vom Reiche getrennt, durch den Sturz desselben aber wieder mit Germanien vereinigt worden. Rhätien erscheint von 889 an als eine Markgrafschaft, welcher laut Urkunden [35]), die bis zum Jahre 909 reichen, Graf Burchard vorstand. In der letzten dieser Urkunden, die unter dem 28. Dezember des Jahrs 909 ausgestellt ist, wird Burchard sogar Herzog von Rhätien genannt. Ich vermuthe, daß Schwaben im engern Sinne des Worts darum später als alle andern Provinzen Herzoge erhielt, weil es nirgends bis zur Reichsgrenze reichte, während Baiern, Sachsen, Ostfranken, Westfranken, Friesland an fremde Staaten oder an das den Nordmannen offene Meer stießen. Denn das Herzogthum, obgleich zugleich ein bürgerliches Amt, beruhte vorzugsweise

33) Die Beweise im 2. Bande meiner Geschichte der Carolinger.
34) Pertz II, 83.
35) Neugart cod. diplom. Alam. Nr. 584, 627, 640, 643, 654, 658, 668, 673.

auf dem Schwerdte, die Nothwendigkeit der Vertheidigung gegen auswärtige Feinde, oder die Lust zum Angriff gegen solche hat es ins Leben gerufen, und die Markgrafschaft war die erste Stufe herzoglichen Wachsthums. Wenngleich aber in Schwaben während der Regierung des Kinds noch kein Herzog aufgekommen war, gab es doch dort, wie wir sehen werden, mehrere ehrsüchtige Männer, die damit umgiengen, den Verband des Reiches zu sprengen und eine unabhängige Herrschaft zu gründen.

In Baiern, dem Nachbarlande Schwabens, hatte Kaiser Arnulf den Markgrafen Engeldik abgesetzt, weil derselbe auf Empörung sann. Arnulfs Neffe, Liutpold, der an Engeldiks Stelle mit Baiern belehnt ward, erhält in Chroniken wie in Urkunden abwechselnd die Titel Graf, Markgraf, Herzog. Liutpold blieb 907 in der Schlacht gegen die Ungarn. Sein Sohn und Erbe Arnulf braucht in einer Urkunde vom September 908 die Ausdrücke: „Wir Arnulf von Gottes Gnaden, Herzog der Baier“ und spricht von einem ihm gehörigen Reiche (regnum). Dieß ist deutlich genug. Wäre noch ein Zweifel möglich, so würde derselbe durch die Rolle gelöst, welche Arnulf von Baiern gegen den Nachfolger des Kindes, König Conrad I, spielte.

Noch sind die Markgrafschaften an der Südostgrenze übrig. Aribo, Markgraf an der mittleren Donau, war, obgleich er hochverrätherische Verbindungen mit Moimar von Mähren angeknüpft hatte, laut dem Berichte [36]) des baierschen Mönchs nach kurzer Bestrafung wieder eingesetzt worden. Auch unter Ludwig dem Kinde behauptete er sein Lehen, er wird in Urkunden [37]) öfter genannt.

Aribos Sohn Isanrich, dessen Markgrafschaft durch die Lage des Städtchens Mautern, das ihm gehörte, näher bestimmt wird, hatte sich zwar dem Kaiser Arnulf ergeben,

---

36) Pertz I, 413 unten.
37) Böhmer regest. Carol. Nr. 1194, 1195, 1226.

aber nachher mit Hilfe des Mähren Moimar nicht nur seinen alten Bezirk, sondern noch mehrere Striche dazu erobert [38]). Unten wird gezeigt werden, daß er im Jahre 901 wie ein unabhängiger Herr Friede mit der deutschen Krone schloß. Sicherlich gehorchten Vater und Sohn dem germanischen Throne nur so weit, als es ihnen beliebte, und die Geschichtsquellen würden mehr von ihren ehrgeizigen Thaten berichten, hätte nicht der Ungarn anschwellende Macht wie der Hoheit des Reichs so den kleinen Tyrannen, die sich loszureißen strebten, im Südosten ein Ende gemacht.

Das Bild deutscher Zustände, das sich aus den eben entwickelten urkundlichen Zeugnissen ergibt, wird von einem hochgestellten Zeitgenossen in wenige, schlagende Worte zusammengefaßt. In dem an Dado von Verdün gerichteten Gedichte [39]), das wir später mehrfach benützen werden, sagt Bischof Salomo III von Constanz: „Zwietracht herrscht zwischen Bischöfen, Grafen und dem Heere, wider einander kämpfen Mitbürger und Genossen — überall wird das Gesetz zertreten, und Die, welche Vaterland und Volk vertheidigen sollten, geben das schlechteste Beispiel, denn die Großen, deren Väter einst die königliche Gewalt befestigten, schüren den Bürgerkrieg an. Da die Trennung des Volkes, welches einst eine Einheit bildete, so groß ist, wie kann da das Reich länger bestehen!“ Daß die anschwellende Macht der hohen Vasallen die Grundursache des Uebels sei, fühlten die Vertheidiger der Einheit sehr gut. Urkunden und Chroniken zeigen in Bezug auf Ertheilung gewisser Titel ein auffallendes Schwanken, so fern mächtige Vasallen, welche da und dort den Namen „Herzoge“ empfangen, abwechselnd wieder als bloße Grafen oder Markgrafen bezeichnet werden. Ich sehe in dieser Erscheinung einen Beweis, daß die Krone

38) Pertz I, 414.
39) Canisius-Basnage lect. antiq. II, c S. 241 und 242.

oder die Vormünder des Kinds durch Verweigerung der Titel, als des äußern Abzeichens der Gewalt, die zu hochgestiegenen Großen wieder in die Linie der Grafen herabzudrücken suchten. Sie kannten den Sitz der öffentlichen Krankheit, aber das schwache Mittel reichte nicht aus.

Dennoch ist trotz den furchtbaren Kräften, die auf Zertrümmerung des Reiches hin arbeiteten, die Einheit gerettet worden. Das Verdienst, dieß bewirkt zu haben, gebührt einzig dem Clerus. Warum das deutsche Bisthum in die Sturmlücke trat und mit verzweifelter Anstrengung den Staat verfocht, ist leicht zu zeigen. Die von Carl dem Großen gegründete Verfassung hatte die Bischöfe zu Reichsständen erhoben, hatte sie den Grafen gleichgestellt. Wenn nun die Zertrümmerer siegten, sanken die Kirchenhäupter zu Knechten von Beamten herab, vor denen sie bisher — und mit Recht — den Vorrang besaßen. Welch' kläglicher Unterschied zwischen den geistlichen Lehenträgern eines großen Reichs, das in Europas Rathe das erste Wort zu führen berufen ist, und den bischöflichen Hofschranzen eines Herzogs oder Königleins von Sachsen, Friesland, Lothringen, Franken, Schwaben, Baiern, Thüringen. Das Eine waren sie gewesen, das Andere sollten sie werden! Bei solcher Wahl konnten sie nicht schwanken, am wenigsten der Mainzer Erzbischof, des hl. Bonifacius Nachfolger, der bisher nach dem Pabste sich als den zweiten Prälaten der Christenheit betrachten durfte. Die Regierung des Kindes war vorzugsweise eine geistliche. Erzbischöfe und Bischöfe umgaben seine Person, vor allen Metropolit Hatto von Mainz, der in mehreren Urkunden der geistliche Vater, von dem Mönche Eckehard [40]) sogar das Herz des Königs genannt wird, Bischof Adalbert von Augsburg, der in den Urkunden des Kinds ähnliche Ehrennamen, wie Ernährer, geistlicher Vater und Erzieher des Königs, empfängt, Erzbischof Theotmar von Salzburg und sein Nachfolger Piligrim,

40) Pertz II, 83.

die Bischöfe Salomo von Constanz, Erchanbald von Eichstädt, Tuto von Regensburg, Walto von Freising, Einhard von Speier, Zacharias von Seben, endlich Erzbischof Ratpot von Trier, dessen Verhältniß zum Hofe besondere Beachtung verdient. Aus der Geschichte der letzten Zeiten des lothringischen Zwentibald geht hervor, daß hauptsächlich Ratpot von Trier es war, der den Sturz des Bastards und die Wiedervereinigung Lothringens mit Deutschland herbeiführte. Denselben Ratpot nun begnadigte Ludwig das Kind kraft einer merkwürdigen Urkunde [41]) vom 19. September 902 mit Münze, Zoll, Zinsleuten, Gütern, Einkünften, die vor 100 Jahren vom Hochstifte Trier getrennt, und einer eigenen Grafschaft zugewiesen worden waren. Ich sehe hierin eine Belohnung für die Dienste, welche Ratbot der Krone gegen Zwentibald geleistet hatte. Der Trierer Erzbischof wurde noch einer andern außerordentlichen Ehre gewürdigt.

Zwei verschiedene Erzkanzler treten während der Regierung des Kindes zu gleicher Zeit auf. In königlichen Urkunden, welche an diesseits des Rheins gelegenen Orten ausgestellt sind, oder Angelegenheiten dieser Landestheile betreffen, erscheint Erzbischof Theotmar von Salzburg und nach dessen Tod sein Nachfolger Piligrim als Erzkanzler; solche dagegen, welche lothring'sche Städte und Sachen angehen, tragen den Namen des Erzkanzlers Ratbot von Trier. Offenbar hatte man das hohe Amt zu Gunsten des Trierers getheilt, um den mächtigen Mann desto stärker an die deutsche Krone zu fesseln.

Was die Laien anbetrifft, so haben laut den Urkunden des Kinds nur die Conradiner und außer ihnen Liutpold von Baiern größeren Einfluß am Hofe besessen. Liutpold wird mehrfach „erlauchter Graf, lieber und werther Vetter" des Königs genannt. Ueber die Stellung der Conradiner zum Kinde werde ich unten handeln.

---

41) Hontheim histor. trevir. I, 253.

Zweites Kapitel.

Kämpfe der Conradiner und Babenberger. Ehrgeiziges Aufstreben des Baiern Arnulf, Eifersucht der andern Herzoge. Einfälle der Ungarn. Anfänge des Weiberregiments in Rom. Tod des Kindes.

(Januar 901 bis August 911.)

Im Herbste des Jahres 900 hielt sich der junge König im Elsasse auf, Anfangs Januar 901 befand er sich am Bodensee, von da ging er nach Regensburg, wo vor Ostern ein Reichstag gehalten wurde. Hier erschienen Gesandte der Mähren, um Frieden bittend. In Folge der mit ihnen getroffenen Verabredung reisten kurz darauf in des Königs Auftrage Bischof Richar von Passau und ein Graf Udalrich nach Mähren, schlossen mit Moimar ab, und empfingen die Eide des Herzogs und seiner Vasallen. Hermann der Lahme, welcher sonst mit den Nachrichten des baierschen Mönchs Hand in Hand geht, fügt [1]) aus einer jener ihm eigenthümlichen Quellen bei, daß auch Markgraf Isanrich in den Frieden zwischen Moimar und der deutschen Krone aufgenommen und mit Ludwig dem Kinde ausgesöhnt worden sei. Indessen brachen die Ungarn wiederum ins Gebiet der Mähren ein und verheerten den südwestlichen Theil desselben, nämlich die kärnthnische Mark, die damals den Mähren gehörte. Hermann behauptet, ohne daß der baiersche Chronist mit einstimmt, die Ungarn seien zuletzt von den Mähren zurückgeschlagen worden. War es vielleicht die Furcht vor einem erneuerten Einfalle der Ungarn, was den Mährenherzog bewog, der deutschen Krone den Frieden anzubieten, welchen er im vorhergehenden Jahre verweigert hatte? Jedenfalls scheinen die Hoheitsrechte der deutschen Kirche über das

1) Ad a. 901. Pertz V, 111.

die Bischöfe Salomo von Constanz, Erchanbald von Eichstädt, Tuto von Regensburg, Walto von Freising, Einhard von Speier, Zacharias von Seben, endlich Erzbischof Ratpot von Trier, dessen Verhältniß zum Hofe besondere Beachtung verdient. Aus der Geschichte der letzten Zeiten des lothringischen Zwentibald geht hervor, daß hauptsächlich Ratpot von Trier es war, der den Sturz des Bastards und die Wiedervereinigung Lothringens mit Deutschland herbeiführte. Denselben Ratpot nun begnadigte Ludwig das Kind kraft einer merkwürdigen Urkunde [41]) vom 19. September 902 mit Münze, Zoll, Zinsleuten, Gütern, Einkünften, die vor 100 Jahren vom Hochstifte Trier getrennt, und einer eigenen Grafschaft zugewiesen worden waren. Ich sehe hierin eine Belohnung für die Dienste, welche Ratbot der Krone gegen Zwentibald geleistet hatte. Der Trierer Erzbischof wurde noch einer andern außerordentlichen Ehre gewürdigt.

Zwei verschiedene Erzkanzler treten während der Regierung des Kindes zu gleicher Zeit auf. In königlichen Urkunden, welche an diesseits des Rheins gelegenen Orten ausgestellt sind, oder Angelegenheiten dieser Landestheile betreffen, erscheint Erzbischof Theotmar von Salzburg und nach dessen Tod sein Nachfolger Piligrim als Erzkanzler; solche dagegen, welche lothring'sche Städte und Sachen angehen, tragen den Namen des Erzkanzlers Ratbot von Trier. Offenbar hatte man das hohe Amt zu Gunsten des Trierers getheilt, um den mächtigen Mann desto stärker an die deutsche Krone zu fesseln.

Was die Laien anbetrifft, so haben laut den Urkunden des Kinds nur die Conradiner und außer ihnen Liutpold von Baiern größeren Einfluß am Hofe besessen. Liutpold wird mehrfach „erlauchter Graf, lieber und werther Vetter" des Königs genannt. Ueber die Stellung der Conradiner zum Kinde werde ich unten handeln.

41) Hontheim histor. trevir. I, 253.

Zweites Kapitel.

Kämpfe der Conradiner und Babenberger. Ehrgeiziges Aufstreben des Baiern Arnulf, Eifersucht der andern Herzoge. Einfälle der Ungarn. Anfänge des Weiberregiments in Rom. Tod des Kindes.

(Januar 901 bis August 911.)

Im Herbste des Jahres 900 hielt sich der junge König im Elsasse auf, Anfangs Januar 901 befand er sich am Bodensee, von da ging er nach Regensburg, wo vor Ostern ein Reichstag gehalten wurde. Hier erschienen Gesandte der Mähren, um Frieden bittend. In Folge der mit ihnen getroffenen Verabredung reisten kurz darauf in des Königs Auftrage Bischof Richar von Passau und ein Graf Udalrich nach Mähren, schlossen mit Moimar ab, und empfingen die Eide des Herzogs und seiner Vasallen. Hermann der Lahme, welcher sonst mit den Nachrichten des baierschen Mönchs Hand in Hand geht, fügt [1]) aus einer jener ihm eigenthümlichen Quellen bei, daß auch Markgraf Isanrich in den Frieden zwischen Moimar und der deutschen Krone aufgenommen und mit Ludwig dem Kinde ausgesöhnt worden sei. Indessen brachen die Ungarn wiederum ins Gebiet der Mähren ein und verheerten den südwestlichen Theil desselben, nämlich die kärnthnische Mark, die damals den Mähren gehörte. Hermann behauptet, ohne daß der baiersche Chronist mit einstimmt, die Ungarn seien zuletzt von den Mähren zurückgeschlagen worden. War es vielleicht die Furcht vor einem erneuerten Einfalle der Ungarn, was den Mährenherzog bewog, der deutschen Krone den Frieden anzubieten, welchen er im vorhergehenden Jahre verweigert hatte? Jedenfalls scheinen die Hoheitsrechte der deutschen Kirche über das

1) Ad a. 901. Pertz V, 111.

mährische Gebiet bei dem Abschlusse nicht vergessen worden zu sein. Ich schließe dieß aus dem Umstande, weil man gerade den Passauer Bischof, dessen Stuhl, wie wir wissen, die kirchliche Oberaufsicht über Mähren ansprach, zum Gesandten erwählte. Im Frühling 901 reiste das Kind durch Alamannien nach Franken, um dort das Osterfest zu begehen. Mit dieser Nachricht endigt die baiersche Chronik, deren Stillschweigen alsbald fühlbar wird. Wir wissen nichts sicheres mehr aus der Geschichte des Jahrs 901, als daß der König im August nach Oetingen zurückkam, und im September sich zu Regensburg befand [2]).

Im folgenden Jahre dauerte der Krieg zwischen Mähren und Ungarn fort, und erstere haben laut Hermanns Zeugnisse abermals glücklichen Widerstand geleistet. Offenbar war Mähren das Bollwerk, das Deutschland noch etliche Jahre gegen die Einfälle der Ungarn schützte. Unmittelbar nachdem dieses wilde Volk Moimars Reich zerstört hatte, fluthet es über Baiern, Sachsen und Alamannien herein. Der König brachte wahrscheinlich das ganze Jahr am Rheine zu, im Februar finden wir ihn zu Straßburg, im August zu Tribur, den Herbst über verweilte er in Lothringen, mit Maaßregeln beschäftigt, die meines Erachtens wichtigen Einfluß auf die deutschen Verhältnisse übten. Der lothringische Graf Reginar, früher der bevorzugte Rathgeber Zwentibalds, war plötzlich im Jahre 898 durch diesen vom Hofe verjagt und auf Tod und Leben verfolgt worden. Zwentibalds Sturz machte dem Grafen Luft. Alsbald trat er nicht bloß in den Besitz seines wirklichen Eigenthums zurück, sondern auch geistliche Güter, die er früher gewissen Stiften weggenommen hatte, riß er von Neuem an sich. Eine Urkunde [3]) des französischen Königs Karls des Einfältigen vom Jahre 919 meldet folgende Thatsachen: Reginar habe sich der Servatius-

2) Böhmer regest. Carol. Nr. 1180 flg.
3) Bouquet IX, 546.

Abtei bei Mastricht, welche König Zwentibald dem Trierer Stuhle zugesprochen, bemächtigt, und sei zwar auf die Klagen des beschädigten Erzbischofs Ratbod durch den König zur Rückerstattung gezwungen worden, aber nach Zwentibalds Tode habe er dieselbe abermal geraubt und trotz aller Vorstellungen Ratbods den Raub behauptet. Da Zwentibald im August 900 erschlagen ward, so muß, was die Urkunde berichtet, im Herbste 900 oder im Laufe des folgenden Jahres geschehen sein. Nach Zwentibalds Tode weilte der junge König Ludwig in Lothringen, ihm kam es also zu, das Unrecht Reginars zu bestrafen, und dem Trierer Erzbischofe, dem er, wie wir wissen, Dank schuldete, wieder zum Besitze seines Eigenthums zu verhelfen. Gleichwohl kann Ludwig das Kind während seines damaligen Aufenthalts nicht gegen Reginar eingeschritten sein, und zwar erhellt dieß nicht bloß daraus, weil das eben angeführte Aktenstück beifügt, daß der lothring'sche Graf die Abtey behauptete, sondern noch aus einem andern Grunde. Kraft einer Urkunde [4]), welche unter dem 10. September 902 zu Metz ausgefertigt wurde, bestätigte das Kind einen Gütertausch Reginars mit dem Kloster Stablo. Dieser Akt weist auf ein gütliches Verhältniß zwischem dem König und dem Grafen hin. Meines Erachtens unternahm die Regierung Ludwigs IV darum nichts gegen Reginar, weil sie bei der Unsicherheit deutscher Herrschaft in Lothringen mit einem Manne zu brechen fürchtete, der seine Macht und sein Ansehen im Lande vor etlichen Jahren durch die Kämpfe gegen Zwentibald erprobt hatte. Dagegen entschädigte das Kind den Trierer Erzbischof auf andere Weise. Nur neun Tage nach Bestätigung des Gütertauschs zwischen Reginar und dem Stifte Stablo ist der früher erwähnte Gnadenbrief ausgestellt, kraft dessen das Kind dem Erzstuhle von Trier eine ganze Grafschaft mit sehr reichen Einkünften schenkte. Im Eingange desselben Briefes aber heißt es, auf

4) Böhmer regest. Carol. Nr. 1186.

Fürbitte der erlauchten Grafen Conrad und Gebhard (der Häupter des Conradinischen Hauses) habe der König dem Erzbischofe Ratbod die fragliche Wohlthat bewilligt. Offenbar muß man hieraus den Schluß ziehen, daß Gebhard und Conrad in sehr vertraulichen Verhältnissen zu Ratbod standen und besondere Ursache hatten, sich der lothringischen Angelegenheiten anzunehmen. Wohlan! in den Akten eines den 24. Juni 903, 9 Monate nach Ausstellung des eben erwähnten Briefs, zu Forchheim gehaltenen geheimen Raths führt derselbe Gebhard, welcher zu Trier für Ratbod bat, den Titel „Herzog des Reichs, das gemeinfglich Lothringen genannt wird." Drängt sich nicht von selbst die Vermuthung auf, daß dieser Titel und die Trierer Fürbitte in enger Verbindung stand, mit andern Worten daß Gebhard darum für Ratbod das Wort führte, weil er bereits zum Herzog von Lothringen ernannt, und als solcher verpflichtet oder berechtigt war, sich in die dortigen Angelegenheiten zu mischen. Ich denke mir den Zusammenhang so: während der Reise, die das Kind 902 jenseits des Rheines machte, erkannten seine Vormünder die Nothwendigkeit, der deutschen Herrschaft über Lothringen dadurch eine Stütze zu verschaffen, daß sie einen der Krone ergebenen Mann, der zugleich durch seinen reichen Güterbesitz im eigentlichen Deutschland hinreichende Bürgschaften der Treue bot, mit großen lothringischen Lehen ausstatteten. Der Conradiner Gebhard wurde hiezu gewählt, er sollte zugleich den Trierer Ratbod gegen Feinde, wie Reginar, schützen. Aber die hohe Stufe von Macht, welche hiedurch das Conradin'sche Haus erstieg, entzündete wüthende Eifersucht in den Babenbergern, wie wir wissen, alten Gegnern der Conradiner, und führte alsbald zu Thätlichkeiten. Die Fehden, welche noch im nemlichen Jahre ausbrachen, sind allen Anzeigen nach eine Rückwirkung Dessen, was eben in Lothringen vorgegangen war. Sagt [5]) ja doch Regino, der Streit zwischen

5) Perz I, 607.

den Babenbergern und Conradinern sei entstanden aus Eifersucht über Ausdehnung des Besitzes, Adel des Geschlechts — d. h. Standeserhöhung — und Vermehrung der Vasallen. Hiezu kommt noch, daß, wie unten gezeigt werden soll, die Babenberger seitdem enge Verbindungen mit den lotharingischen Gegnern der Conradiner unterhielten. In Lothringen saß der Dorn, der sie stach.

Regino berichtet [6]) zum Jahre 902: „die babenbergischen Brüder Adalbert, Adalhard, Heinrich brachen mit starker Mannschaft aus ihrem Schlosse Babenberg gegen die (Conradiner) Eberhard, Gebehard und Rudolf (den Bischof von Würzburg) los. Trotzig traten ihnen die Conradiner entgegen, durchbrachen die Reihen der Feinde und trieben sie in die Flucht. Heinrich blieb im Gefecht, Adalhard ward gefangen und nachher auf Befehl Gebehards, des lothringischen Herzogs, enthauptet. Aber auch die Babenberger verloren ein Mitglied ihrer Familie; Eberhard stürzte mit Wunden bedeckt, ward nach beendigtem Gefecht unter den Leichen gefunden und halbtodt nach Hause gebracht, wo er kurz darauf starb.“ Dieser Kampf muß im Spätherbste 902 oder genauer gesprochen nach dem 21. September 902 stattgefunden haben, denn am angegebenen Tage weilten Conrad und Gebehard, wie aus jenem Gnadenbriefe erhellt, zu Trier beim Könige. Wer wird glauben, daß die beiden Brüder nach einem solchen Zusammenstoß mit mächtigen Gegnern das Main'sche Franken verlassen und den Babenbergern gleichsam das Feld geräumt haben! Die Regierung griff, so weit unsere Quellen reichen, nicht mehr im Laufe des Jahrs 902 ein, vermuthlich weil die Händel zwischen den Babenbergern und Conradinern in die letzten Monate des Jahres fielen.

Zwei alamannische Chroniken melden [7]), die Baiern hätten eine Schaar Ungarn zu einem Gastmahle eingeladen und

---

6) Pertz I, 610.
7) Pertz I, 54.

viele derselben, auch ihren Anführer Chosul, ermordet. Eine Verrätherei muß im Spiele gewesen sein, aber die Zeit läßt sich schwer bestimmen. Der eine Zeuge versetzt die That ins Jahr 902, der andere ins Jahr 904; ich nehme an es sei im Frühling 903 geschehen. Zu einem ernstlichen Kriege zwischen den Ungarn und Baiern kam es damals noch nicht, — dieser brach erst 907 aus — denn im Juni 903 wohnte der bairische Herzog Liutpold einem Reichstage zu Forchheim an, von dem sogleich die Rede sein wird. Dieß hätte er aber sicherlich nicht gethan, wenn der Feind in Baiern gestanden wäre. Während die eben erzählten Ränke gegen die Ungarn an der Donau vorgiengen, machte der Babenberger Adalbert, der indeß wieder Kräfte gesammelt hatte, einen neuen Angriff auf die Conradiner. Regino erzählt [8]: „Adalbert verjagte den Bischof Rudolph aus seiner Stadt Würzburg, verheerte alle Besitzungen der dortigen Kirche aufs Grausamste, vertrieb zugleich die Söhne des im vorigen Jahre gebliebenen Eberhard sammt ihrer Mutter aus dem Besitze ihrer Erbgüter wie der vom Könige verliehenen Lehen, und nöthigte sie bis über den Spessart Wald hinaus zu fliehen." Dieser neue Angriff muß im Frühling 903 erfolgt sein. Jetzt ergriff die Regierung Maßregeln wider die Friedensbrecher. Im Juni 903 wurde zu Forchheim ein öffentlicher Tag, oder genauer gesprochen ein Staatsrath gehalten, welchem „hohe Vasallen aus allen Provinzen" namentlich aber folgende anwohnten: Metropolit Hatto von Mainz, die Bischöfe Walto von Freising, Adalbero von Augsburg, Erchanbald von Eichstädt, Theodulf von Worms (oder Chur), Tuto von Regensburg, Einhard von Speier, Salomo von Constanz, die Herzoge Gebhard von Lothringen, Liutpold von Baiern, die beiden Burcharde, Markgrafen von Thüringen und Hohenrhätien, die Grafen Conrad (des nachmaligen gleichnamigen Königs Vater), Adalbrecht (von Turgau) Pabo, Udalrich

8) Pertz I, 610.

(von Argengau), Arnolf (von Rammegau), Conrad (von Lenzgau) sammt vielen andern, deren amtliche Stellung nicht ermittelt werden kann. Man bemerke, daß unter Denen, deren Persönlichkeit nachweisbar ist, sich kein Sachse befindet, alle bekannten Anwesenden sind Alamannen, Franken, Baiern, Thüringer. Die Urkunde [9]), welcher wir das eben mitgetheilte Verzeichniß verdanken, enthält nichts weiteres als eine Bestätigung sämmtlicher alten Rechte der Abtei St. Gallen, sie umfaßt jedoch bei weitem nicht alle zu Forchheim vorgenommenen Geschäfte. Noch mehrere andere Dinge, insbesondere die Bestrafung der Babenberger, muß dort zur Sprache gekommen sein. An die Forchheimer Urkunde reiht sich eine zweite [10]) nur um 15 Tage spätere an, welche unter dem 9. Juli 903 in dem Schlosse Taraffa (das nochmalige Kloster Theres im mainschen Franken) ausgestellt ist. Dieses Schloß wird von Regino zum Jahr 906 als Eigenthum der Babenberger bezeichnet [11]), es scheint daher im Sommer 903 vom Könige besetzt, aber später durch Adalbert wieder eingenommen worden zu sein. Kraft letzterer Urkunde schenkt König Ludwig das Kind dem Würzburger Bischof Rudolph als Entschädigung für die neuliche Verwüstung seines Stifts mehrere genannte Dörfer, welche „durch ein Gericht der Franken, Alamannen, Baiern, Thüringer oder der Sachsen den (Babenbergischen) Brüdern Adalhart und Heinrich (die 902 im Kampfe gegen die Conradiner gefallen waren), wegen der Größe ihrer Bosheit abgesprochen worden seien.“ Im Eingange des Schenkungsbriefes ist bemerkt, der König habe Solches auf Rath und Fürbitte der Kirchenhäupter Hatto, Walto, Erchanbald, Adalbero, Salomo von Constanz, so wie der Grafen Burchard von Thüringen, Conrad, Gebhard, Adalbert, Odalrich, Burk-

9) Neugart cod. diplom. Alam. Nr. 640.
10) Monumenta boica XXVIII, S. 129 flg.
11) Pertz I, 612 oben.

hardt (von Hohenrhätien), Arnulf, und Anderer beschlossen. Man sieht, fast dieselben Namen sind angeführt, wie auf dem Tage zu Forchheim. Zunächst fragt es sich, wo und wann wurde das Gericht der Franken und Alamannen, Baiern, Thüringer oder Sachsen gehalten, welches die Lehen und Güter der getödteten Babenberger Brüder für verwirkt erklärte? Man hat die Wahl zwischen Theres, Forchheim oder einem andern unbekannten Orte, so wie zwischen der Zeit von Mitte Juni bis zum 9. Juli 903, oder einer früheren Frist etwa im Herbste 902 bald nach dem von den Conradinern erfochtenen Siege. Natürlicher scheint es jedoch für Forchheim oder Theres zu entscheiden und anzunehmen, daß zu der Zeit, da jene beiden Urkunden ausgestellt wurden, ein Kampf wider Adalbert beschlossen worden ist, in Folge dessen der König mit den versammelten Vasallen Theres eroberte. Daß das Kind nicht auch gleich über die Güter Adalberts verfügte, rührt allem Anschein nach daher, weil dieselben sich noch in der Gewalt ihres Besitzers befanden. Es ist leichter Todte zu beerben, als einen Lebenden, der sich verzweifelt wehrt, auszupfänden.

Regino übergeht das Jahr 904 mit Stillschweigen. Chronisten, die ihn schon im zwölften Jahrhundert ausschrieben, wie der bekannte sächsische Mönch, berichten ebenfalls keine deutschen Ereignisse zu diesem Jahre, woraus ersichtlich ist, daß die ältesten Handschriften der Prümer Zeitbücher die Lücke enthielten. Auch Hermann der Lahme, der, wie ich mehrfach gezeigt, eigenthümliche Quellen benützte, meldet zum Jahr 904 nichts, was in Deutschland vorging. Aus diesem Stillschweigen, das mehrere Zeugen unabhängig von einander beobachten, darf man, glaube ich, mit vollkommener Zuversicht den Schluß ziehen, daß keine besondern Dinge sich im Laufe des bezeichneten Jahres zutrugen, insbesondere daß es zu keinem Reichskriege mit den Ungarn kam. Auch noch andere Gründe, die ich unten anführen werde, sprechen für letztere Annahme. Aber wie verhielt es sich mit

der Stellung des Babenbergers Adalbert zu der Krone? geschah auf dem Tage von Theres gar nichts wider ihn? Regino äußert zum Jahre 906: man habe Adalbert aufgefordert, die Friedensanträge, die er bisher stets zurückgewiesen, endlich einmal anzunehmen. Hieraus geht hervor, daß seit dem Gerichtsspruche der Franken, Alamannen, Baiern, Thüringer mit ihm unterhandelt worden ist, daß er aber die Vorschläge, die man ihm machte, nicht genügend fand. Doch muß er sich in der Zwischenzeit, wenigstens äußerlich, ruhig verhalten haben, denn sämmtliche selbstständige Quellen, Regino, die Alamann'sche Chronik und Hermann der Lahme, berichten erst wieder zum Jahre 906 von seinen Bewegungen. Ich erkläre mir den Hergang so: nach dem letzten Angriff Adalberts beriefen die Vormünder des Kinds einen Reichstag, um über Bestrafung der widerspenstigen Babenberger zu berathen, allein die Versammlung begnügte sich, die Güter der verstorbenen Brüder Adalberts einzuziehen. Wider ihn selbst beschlossen sie nichts nachdrücklicheres, als daß er aus Theres vertrieben werden sollte. Die meisten der in Forchheim und Theres versammelten hohen Vasallen aus dem Laienstande strebten, wie der spätere Erfolg bewies, im Herzen nach demselben Ziele der Unabhängigkeit von der Staatsgewalt und hüteten sich daher wohl, dem Vorkämpfer einer gewisser Maßen gemeinsamen Sache Wehe zu thun. Man unterhandelte mit ihm, aber ohne Erfolg, weil Adalbert wußte, daß er seinen Troz sehr weit treiben dürfe. Dagegen steckte er für den Augenblick das Schwerdt in die Scheide, er wollte erst Bundesgenossen anwerben, die gleich ihm entschlossen waren, das Aeußerste zu wagen. Wir werden unten sehen, daß er solche Helfer fand.

Dieß sind Vermuthungen, die sich jedoch, denke ich, durch einen hohen Grad von Wahrscheinlichkeit empfehlen. Sonst wissen [12]) wir nichts Sicheres, als daß das königliche Kind

---

12) Böhmer regest. Carol. Nr. 1197 flg.

während des Jahrs 904 in Deutschland herumreiste. Im Februar und März weilte der Knabe zu Regensburg, später zu Ingolstadt, im Mai zu Straßburg, im Juni zu Ingelheim, im November zu Tribur, von wo er sich gegen Ende des Jahrs nach Alamannien begab. Gnadengeschenke an die höhere Geistlichkeit, an Bischöfe und Aebte bezeichnen meist diese Reisen. Da die Regierung des Kindes sich ganz auf den Clerus stützte, wurde das Reichsgut nicht gespart, um die geistlichen Herrn bei gutem Willen zu erhalten.

Auch im Laufe des Jahrs 905 scheint die äußere Ruhe in Deutschland wesentlich nicht gestört worden zu sein. Dagegen gieng nunmehr, und zwar nicht ohne deutsches Zuthun, Etwas in dem benachbarten Lombardien vor, was merklichen Einfluß auf die Stellung der deutschen Krone zu Petri Stuhl übte. Ich habe oben den Bericht Regino's angeführt, laut welchem der Lombarde Berngar im Sommer den Provenzalen Ludwig zu Verona überfiel, blendete und also zugerichtet heimschickte. Regino fügt bei, Berngar habe, ehe er solches that, sich als Verbannter in Baiern befunden. Aber weder ist die Verbannung Berngars im strengen Sinne zu nehmen, noch dauerte sie längere Zeit, denn aus den Urkunden [13]) des Lombarden erhellt, daß er sich im Januar 905 zu Verona oder in der Umgegend, im Mai an einem andern unbestimmbaren aber doch lombardischen Orte, im Juni zu Olonna unweit Mailand, im Juli zu Tulle am Gardasee befand, während die Blendung Ludwigs nach Regino im August, nach urkundlichen Zeugnissen im Juli des genannten Jahres erfolgte. Die angebliche Verbannung Berngars verwandelt sich daher in eine kurze Reise, die Berngar nach Baiern antrat, um allem Anscheine nach dort Hülfe gegen den Provenzalen Ludwig zu suchen. Letztere Vermuthung wird zur Gewißheit erhoben durch eine Stelle der alamannischen Chronik [14]), wo

13) Böhmer regest. Carol. Nr. 1330 flg.
14) Pertz I, 54.

es heißt, Ludwig der Provenzale sei von Berngar und den Baiern zu Verona überfallen und geblendet worden. Ein Bündniß muß also vorher zwischen Berngar und dem Baier zu Stande gekommen sein. An sich ist klar, daß ehe dieß geschah, vorläufige Unterhandlungen Berngars mit dem Baier Liutpold oder mit dem deutschen Hofe statt fanden, die wohl in den Anfang des Jahres 905 vielleicht in das vorhergehende hinaufreichen dürften. Ferner berechtigt das bairisch-lombardische Bündniß zu dem Schlusse, daß zu der Zeit, da es in Kraft trat, Deutschland in keinen Krieg mit Ungarn verwickelt war. Denn wie thöricht hätten die Vormünder des Kindes gehandelt, wenn sie neben einem Zerwürfniß mit Ungarn auch noch Händel in Italien anfiengen! Wir haben also eine Bestätigung des oben geführten Beweises, daß Germanien im Laufe der Jahre 902—905 Friede auf der Ostgränze genoß.

Noch andere Punkte sind ins Auge zu fassen. Der Provenzale Ludwig, gegen welchen die Baiern mit Berngar nach Verona zogen, war, wie ich früher zeigte, ein Schützling des Stuhles Petri, folglich brach der deutsche Hof durch den neuen Bund zugleich mit Rom, wo indeß der alte Kampf zwischen der italiänischen und fränkischen Parthei Mord auf Mord, Gräuel auf Gräuel gehäuft hatte. Der Nachfolger Johanns IX, Pabst Benedikt IV, der, wie oben erzählt worden, den Provenzalen Ludwig im Februar 901 zum Kaiser krönte, starb im Oktober 903. Nun schwang sich Leo V auf Petri Stuhl, ward aber schon nach weniger als zwei Monaten von dem Presbyter Christophorus verdrängt und getödtet. Auch Christoph behauptete die angemaßte Würde bloß ein halbes Jahr: im Sommer 904 verhängte über ihn Sergius III dasselbe Schicksal, das Christoph seinem Vorgänger bereitet hatte. Ich muß bemerken, daß die italiänische Parthei schon nach Theodors II Tode denselben Sergius zum Pabst erwählte, aber ihr Geschöpf nicht aufrecht erhalten konnte. Jetzt errang sie einen vollständigen Triumph und

entfaltete nun ihre wahre Natur. Mit Sergius beginnt der traurigste Abschnitt in der ganzen Geschichte des Pabstthums. Bisher hatte die italiänische Parthei, um den deutschen oder fränkischen Einfluß in Italien zu brechen, einheimische oder fremde Schattenkaiser, wie Wido, wie Lantbert, wie den Provenzalen Ludwig, vorangeschoben. Das hörte nunmehr auf. In den nächsten Jahren nach Verdrängung des letztgenannten Ludwig wurde kein Kaiser mehr gekrönt. Die Parthei handelte jetzt auf eigene Rechnung, mit Berngar theilte sie sich in das Land. Jener beherrschte die Lombardei, diese den Kirchenstaat und das mittlere Italien. Haupt der Parthei war Adalbert Markgraf von Tuscien, der reichste Fürst jenseits der Alpen, ihre Streiter und Schildträger zog sie aus dem römischen Adel, den schon Carl der Große und Ludwig der Fromme wider die Unabhängigkeit des Stuhles Petri zu waffnen verstanden hatten. Als Versammlungsplatz und Mittelpunkt diente den Verbündeten das Haus einer vornehmen Römerin, Theodora, welche zwei Töchter Marocia (oder Maria) und Theodora hatte, die an Buhlerei, Verschlagenheit und Herrschsucht der Mutter nichts nachgaben. Diese Rotte schlechter Weiber hat theils durch ihre Liebhaber, theils durch ihre eheliche oder uneheliche Kinder ein halbes Jahrhundert lang den Stuhl Petri beherrscht und entweiht. Sergius III war, als er im Sommer 898 aus Rom entweichen mußte, zu dem Markgrafen Adalbert entflohen. Nachdem er fast sieben Jahre unter dessen Schutze in Tuscien verblieben, führte ihn Adalbert 904 mit Waffengewalt zurück und half ihm den Pabst Christoph stürzen. Sergius sank hiedurch zu einem blinden Werkzeuge des Tusciers herab, aber zu Rom gerieth er in noch schlimmere Bande. Um die schlecht erworbene Gewalt zu behaupten, mußte er sich mit jenen Weibern verstehen. Maria, Theodoras Tochter, wurde seine Geliebte, er zeugte mit ihr einen Sohn, der nachher unter dem Namen Johanns XI Petri Stuhl bestieg.

Eben dieser Sergius III nun führte 5 Monate, ehe Kaiser Ludwig zu Verona gefangen und geblendet ward, wider zwei Häupter der deutschen Kirche einen furchtbaren Schlag: er erließ nämlich unter dem 9. Februar 905 an Adalgar von Bremen, der 895 auf der Synode von Tribur durch die Bemühungen Hatto's von Mainz und Hermanns von Cöln die Metropolitanrechte eingebüßt hatte, eine Bulle [15]), kraft welcher er den Bremer Stuhl in alle verlornen Befugnisse wieder einsetzte und den Erzbischöfen von Mainz und Cöln für so lange jede geistliche Verrichtung untersagte, bis sie die vom Stuhle Petri vorgeschriebene Buße geleistet haben würden. Zugleich ermächtigte der Pabst die Bischöfe Wikbert (von Verden), Bernhard (von Minden), Sigmund (von Halberstadt), Bernhard (von Osnabrück), Biso (von Paderborn), den Bremer Erzbischof in Ausführung dieses Befehls zu unterstützen.

Meines Erachtens findet ein geheimer Zusammenhang zwischen diesem Blitze aus dem Vatikan und dem bairisch-lombardischen Bündnisse statt. Was war die erste Ursache, welche den baier'schen Herzog, oder vielmehr die Vormünder des Kinds bewog, den Anträgen des Lombarden zu entsprechen, und bewaffnete Hülfe zu gewähren, damit der Provenzale Ludwig aus Italien verjagt werde? Ohne Zweifel Unzufriedenheit darüber, daß der unberechtigte Fremdling die Kaiserkrone trage und die Schutzvogtei über den römischen Stuhl ausübe, welche nach ihrer Ansicht nur den deutschen und fränkischen Königen gebührte. Weil sie die Erhebung Ludwigs, die ursprünglich gegen Arnulf gerichtet war, verwarfen, ergriffen sie die dargebotene Gelegenheit der Rolle, die der Provenzale spielte, ein Ende zu machen. Die Hülfe, welche sie Berngar gegen Ludwig, Boso's Sohn, gewährten, war zugleich eine Erklärung, daß sie keineswegs gesonnen seien, auf die Schutzvogtei der deutschen Krone über die rö-

15) Lappenberg Hamburg'sches Urkundenbuch I, 38 flg.

mische Kirche und auf den Vorrang Germaniens im Abendlande zu verzichten. Weiter darf man mit vollkommener Zuversicht annehmen, daß Ludwigs des Kindes Vormünder diese ihre Gesinnung in Betreff des provencalischen Kaisers schon seit dessen Krönung an den Tag legten; obgleich sie jetzt erst thätlich gegen ihn einschritten.

Anderer Seits ist begreiflich, daß Pabst Sergius III, nachdem er auf die oben beschriebene Weise zum Besitze des Stuhles Petri gelangt war, nichts von einer deutschen Schutzvogtei über die römische Kirche wissen wollte und überhaupt wünschte, jede Einmischung der Deutschen in italiänische Angelegenheiten für immer unmöglich zu machen, denn bei dem Regiment, das damals in Rom herrschte, durfte er von den Leuten über den Bergen nur ihm Mißfälliges erwarten. Dieselbe Abneigung gegen die Deutschen hegten ohne Zweifel, und zwar aus den nämlichen Gründen, auch die hohen Beschützer oder Mitschuldigen des Sergius, Markgraf Adalbert von Tuscien und Theodora sammt ihren Töchtern. Nun gab es kaum einen geeignetern Weg die Deutschen für immer oder wenigstens für lange Zeit von Italien fern zu halten, als wenn die im Innern Germaniens vorhandenen Elemente der Zersplitterung sorgsam gepflegt und der Auflösung des Reichs in kleine Staaten Vorschub geleistet wurde. Eben dieses Mittel hat, wie ich unten zeigen werde, Pabst Sergius in Gestalt der fraglichen Bulle angewendet. Man sieht demnach, die eigenthümliche Stellung des neuen Pabstes zur deutschen Krone trug von vorne herein den Keim eines heftigen Zerwürfnisses zwischen beiden in sich.

Aber welcher von beiden Theilen hat den Streit angefangen? Zwei Fälle sind möglich: entweder wußte der Pabst Anfangs Februar, da er die Bulle erließ, noch nichts von Unterhandlungen Berngars mit dem deutschen Hofe, die zunächst gegen Ludwig, Bosos Sohn, den Verbündeten des Markgrafen von Tuscien, mittelbar aber auch gegen das neue Regiment in Rom gerichtet waren, dann hat Sergius und

zwar aus jenen allgemeinen eben entwickelten Gründen den ersten Wurf gewagt, und der Zug der Baiern auf Verona war dann vielleicht nebenbei ein Akt der Rache, die sie an Rom nahmen; oder umgekehrt kannte der Pabst zu Anfang des Jahrs 905 bereits das zwischen der deutschen Vormundschaft und dem Lombarden abgeschlossene oder noch im Werden begriffene Bündniß, dann war die gegen Hatto und Herimann gerichtete Bulle ein Versuch zur Gegenwehr wider die Gefahr, mit welcher jenes Einverständniß zwischen Berngar und Liutpold die Curie bedrohte. In letzterm Falle muß man zugleich annehmen, daß sich Hatto und seine Freunde nicht abschrecken ließen. Der Marsch der Baiern nach Verona erfolgte, wie oben gezeigt worden, im Juli oder August, also 5—6 Monate nach Veröffentlichung der Bulle.

Dem sei wie ihm wolle, jedenfalls hatte Sergius gut gezielt. Abgesehen von seiner hohen amtlichen Stellung, besaß damals der Mainzer Erzbischof eine unermeßliche persönliche Bedeutung für Germanien. Hatto war der Atlas, der Ludwig das Kind auf seinen Schultern trug, der die wildwogenden Kräfte der Zwietracht bezähmte, der das Reich zusammenhielt. Dasselbe galt, jedoch in minderem Grade, von dem Cölner Erzbischofe. Die vor 10 Jahren erfolgte Einverleibung Bremens in den Verband von Cöln hatte zu Folge, daß Herimann aus allen Kräften die Vereinigung Lothringens mit Deutschland vertheidigen und behaupten mußte, denn nur so konnte er hoffen, daß der neue Erwerb seiner Metropole unangetastet verbleibe. Indem daher Petri-Statthalter die gefährlichste aller kirchlichen Waffen gegen beide Metropoliten kehrte, griff er gleichsam die Wurzeln des Reiches an. Auch bemerke man, wie schlau der Pabst seine Mittel wählte. Jene Bischöfe, welche er beauftragt, dem Hamburger Adalgar im nun beginnenden Kampfe gegen Hatto und Herimann beizustehen, sind lauter Sachsen, lauter solche geistliche Lehenträger, die es mit dem mächtigen Herzog Otto nicht verderben dürfen und bis zu

einem gewissen Grade von ihm abhängen. Die Bulle be-
weist, daß der Pabst genau von dem Stande der Parthei
in Deutschland unterrichtet war, daß er auf die Eifersucht
des Liutolfinischen Hauses gegen Arnulfs Sohn rechnet.
Sergius III sieht voraus, daß Herzog Otto Allem aufbieten
werde, um Roms Willen zu vollstrecken, denn über die Maßen
brauchbar war die Bulle für Otto's geheime Zwecke. Er
kann hinfort seinen Trotz, seine Empörungsplane mit der
Maske kirchlichen Eifers decken; wenn er z. B. hinfort den
sächsischen Bischöfen verbietet, eine vom König ausgeschriebene
Reichssynode zu besuchen, steht ihm der treffliche Vorwand
pflichtschuldigen Gehorsams gegen die Befehle des heiligen
Vaters zu Gebot.

Mittelst der fraglichen Bulle hatte sich die höchste Kirchen-
gewalt für die Parthei der Zersplitterung erklärt, und unrett-
bar schien das Reich verloren, sobald es gelang den römischen
Machtbefehl zu vollstrecken, die beiden Metropoliten aus dem
Amte zu verdrängen. Allein Hatto und Herimann wußten ihre
Stellung zu behaupten. Keine Spur ist vorhanden, daß sie von
ihren Plätzen wichen, im Gegentheil beweist der Erfolg, daß
Hatto nachher wie vorher an der Spitze der vormundschaft-
lichen Regierung stand. Dennoch ist nicht zu verkennen, daß
jener Akt des Pabstes die Lage des Kinds und seiner Vor-
münder, die schon bedenklich genug war, bedeutend erschwerte.

Regino meldet [16]) zum Jahr 906: „Conrad (der ältere)
schickte seinen gleichnamigen Sohn (den nachmaligen König)
mit einem ansehnlichen Haufen Bewaffneter nach Lothringen
gegen die Brüder Gerhard und Matfried, weil diese die dem
Bruder Conrads, Gebhard, (dem lothringischen Herzoge)
gehörigen Lehen, namentlich die Abteien St. Maximin zu
Trier und St. Maria zu den Scheunen, gewaltsam besetzt
hatten. Zu dem Heere Conrads stieß eine lothringische Ab-
theilung. Beide drangen in die Gegend von Bliskastell vor,

16) Pertz I, 611 flg.

die Besitzungen der genannten Brüder verwüstend. Zuletzt sandten Gerhard und Matfried aus dem Schlosse, wo sie sich verschanzt hatten, Boten, die um Frieden baten. Ein Waffenstillstand, der bis künftige Ostern dauern sollte, kam zu Stande, worauf das deutsche und lothring'sche Heer in die Heimath zurückkehrte. Während dieß in Lothringen vorgieng, stand Conrad der ältere mit einem starken Haufen Fußvolk und Reiterei zu Fritzlar, auf einen Angriff des (Babenbergers) Adalbert gefaßt; Conrads Bruder Gebehard dagegen hielt alle Streitkräfte, die er aufbringen konnte, in der Wetterau bereit, weil er gleichfalls einen Anfall Adalberts befürchtete. Ihre Besorgniß war nicht grundlos, denn sobald Adalbert die Macht seiner Gegner durch solche Theilung in drei Haufen geschwächt sah, sammelte er voll Freude, daß der lang ersehnte Augenblick gekommen, seinen Anhang und griff zu den Waffen. Anfangs stellte er sich, als sei der erste Schlag gegen Gebehard gerichtet, um Conrad den älteren sicher zu machen, plötzlich aber kehrte er auf dem Marsche um und stürzte so schnell er konnte auf Conrad los. Zu spät merkte dieser die List, ordnete seine Leute in drei Schaaren und rückte dem Feinde entgegen. Zwei dieser Schaaren, die eine bestehend aus Fußvolk, die andere aus Sachsen, wandten sogleich den Rücken. Nach vergeblichen Versuchen, die Flüchtigen ins Gefecht zurückzuführen, brach Conrad an der Spitze der dritten Schaar in die Reihen des Feindes ein, fiel aber beim ersten Anlauf von vielen Wunden getroffen. Adalbert errang den Sieg, verfolgte die Fliehenden mit seinen Genossen, und erschlug sehr viele, besonders Fußgänger. Drei Tage lang verheerte er das Gebiet der geschlagenen Conradiner mit Feuer und Schwerdt und kehrte dann mit Beute beladen in sein Schloß Babenberg zurück. Der Tag, an welchem Conrad (der ältere) fiel, war der 27. Februar 906. Nachher holten Conrads Angehörige die Leiche ab, und setzten sie in dem Schlosse Weilburg (einem der Conradinischen Stammsitze) bei."

So lautet der erste Theil des Berichts der Chronik vo Prüm. Regino sagt ausdrücklich: längst habe Adalbert a den Augenblick der Rache gelauert; man hat also das Rec anzunehmen, daß die Zurüstungen des Kampfes in da Jahr 905 zurückreichen, und sicherlich ist die Vermuthun nicht zu kühn, daß hauptsächlich der neulich von Rom au gegen Hatto und mittelbar gegen die deutsche Krone geführ Schlag den Babenberger ermuthiget hat, das Aeußerste z wagen. Zweitens das lothringische Unternehmen der Brüd Gerhard und Matfried hängt genau mit Adalberts Empö rung zusammen. Die Lothringer und der Babenberger reiche sich die Hand, die doppelte Schilderhebung ist auf eine Zweck gerichtet. So fest glaubt hieran Gebehard, dessen Be sitzungen doch in größter Gefahr schweben, daß er nicht mi dem jungen Conrad nach dem bedrohten Lothringen eil sondern diesseits des Rheines bleibt, und Adalbert die Spitz bietet. Er handelt in der Ueberzeugung, daß sein lothringische Fahnenlehen verloren sei, wenn er es nicht auf deutschen Boden erobere; mit andern Worten, er betrachtet Adalber als das Haupt und den Nerv der ganzen Bewegung. End lich Drittens bedarf das Bild, welches der Chronist vo der Zusammensetzung des kleinen Heeres entwirft, das unte Conrad des älteren Befehlen focht, einiger Erläuterung Regino sagt, der eine Haufe sei aus Fußvolk bestanden. Sei den letzten Zeiten Ludwigs des Frommen werden fast überall wo Könige kämpfen, n[illegible] Reiter genannt. Im vorliegende Falle aber sieht es so aus, als habe Conrad, abweichend vo der gewöhnlichen Sitte, das Landvolk seines Gebiets bewaffnet was gut zu den übrigen Umständen paßt. Die Fürsten welche bei Zersplitterung des Reiches als selbstständige Herren aufzutreten sich erkühnen, sind zu arm um größere Reiter-heere auszurüsten; sie müssen sich mit bewaffneten Bauern begnügen. Wer keine Falken hat, beizt mit Raben. „Den zweiten Haufen," fährt Regino fort, „bildeten Sachsen".

Woher kommen diese? In einer Handschrift [17]) der Corveier Chronik Widukinds (nicht in allen und nicht in der besten) findet sich die Nachricht, der Babenberger Adalbert sei durch seine Mutter, eine Tochter aus dem Liutolfinischen Hause, Neffe des nachmaligen Königs Heinrich I und Enkel des Herzogs Otto von Sachsen gewesen. Abt Eckehard von Herzögen-Aurach [18]), so wie der sogenannte sächsische Mönch [19]) wiederholen diese Angabe, letzterer indem er beifügt, Adalberts Mutter, die Tochter Herzogs Otto, habe Baba geheißen. Obgleich sehr große aus der Zeitrechnung entspringende Schwierigkeiten entgegenstehen, möchte ich doch im Einklange mit dem trefflichen Geschichtschreiber von Ostfranken [20]) eine Verwandtschaft zwischen den Babenbergern und dem herzoglichen Hause Sachsens gerade nicht läugnen. Das fragliche Verhältniß zugegeben, scheint es nun kaum rathsam, anzunehmen, daß jene Sachsen von Herzog Otto den Conradinern zu Hilfe gegen den befreundeten Babenberger geschickt worden seien. Dennoch ist dies denkbar, wir werden unten sehen, daß der Sachsen Herzog aller Wahrscheinlichkeit nach im Frühjahr 906 einem vom Könige gegen den Babenberger berufenen öffentlichen Tage anwohnte, und folglich auch Heeresfolge geleistet hat. Die Vermuthung liegt daher auf der Hand, daß Otto, durch den König gezwungen, dem schwer bedrohten Haupte der Conradiner Hülfe sendete und im vorausgesetzten Falle ließen sich die schlechten Dienste, die der sächsische Hause dem Franken Conrad leistete, trefflich durch geheime Befehle erklären, welche Herzog Otto seinen Dienstleuten ertheilt haben dürfte. Doch ist noch eine andere Deutung jener Worte möglich. Sichere Spuren sind vorhanden [21]), daß es in der großen, mit dem Namen Sachsen

17) Gesta Saxonum I, 22. Pertz III, 427 b.
18) Ad a 901 Pertz VI, 174.
19) Ad a 902 Pertz VI, 590.
20) Eckhart comment. de rebus Franciae oriental. II, 803.
21) Wedekind Noten I, 405.

bezeichneten Provinz Bezirke und Gaue gab, welche nicht von Ottos Hause abhiengen, und folglich durch die eben angedeuteten Rücksichten nicht gebunden, den Conradinern beistehen mochten. Noch sei mir eine Bemerkung gestattet. Die sonderbare Art, in welcher Regino eine Abtheilung Fußgänger und eine andere Sachsen neben einander stellt, gibt keinen Sinn, wenn man nicht annimmt, entweder daß die Sachsen Reiter waren, oder wo nicht, daß sie sich von den erstern durch regelmäßige Bewaffnung und Einübung, wie Schaarmänner und gelernte Kriegsleute von zusammengerafftem Landvolke, unterschieden.

Was that nun die Regierung nach dem schreienden Friedensbruch, den der Babenberger sich erlaubt hatte? Kraft einer Urkunde [22]), welche unter dem 8. Mai 906 zu Holzkirchen, unweit der heutigen Stadt München, ausgestellt ist, bestätigte König Ludwig das Kind dem Hochstifte Freising, auf Bitte des dortigen Bischofs Walto, das alte Recht freier Bischofswahl. Als Solche, welche die Bitte Waltos unterstützten und des Königs Beschluß hervorriefen, werden genannt die Erzischöfe Hatto und Theotmar (von Salzburg), die Bischöfe Erchanbald (von Eichstädt), Adalbero (von Augsburg), Zacharias (von Seben), Theotelach (von Worms), dann die Grafen Otto, Burchard, Adalbert, Liutpold, Burchard, Sigihard, Canpold, Iring. Alle hier genannten Grafen lassen sich bis auf einen bestimmen. Der eine Burchard ist Markgraf oder Herzog in Thüringen, der andere in Rhätien; Liutpold ist der wohlbekannte Herzog von Baiern, Adalbert Graf im Thurgau. Canpold, Iring und Sigihard sind Grafen in Baiern. Man sieht, eine Masse hoher Vasallen war zu Holzkirchen um den König versammelt; das Rheinland, Baiern, Thüringen, Alamannien, hatten die höchsten Beamten als Vertreter geschickt, und die Vermuthung ist wohl nicht zu kühn, daß der König diese Herren berufen

22) Monum. boica XXVIII, 139.

habe, um über die Bestrafung des Babenbergers wegen des zwei Monate zuvor verübten Friedensbruchs zu berathen. Aber wer ist der in der Grafenreihe zuerst genannte Otto? Höchst wahrscheinlich der gleichnamige Sachsen Herzog, König Heinrich's I Vater. Sollte der König nicht auch den Sachsen zu einer so wichtigen Berathung aufgemahnt haben; oder ist glaublich, daß der Sachse einer solchen Mahnung in einer Angelegenheit, wo das Wohl des Reichs auf dem Spiele stand, und wo jeder nicht Erscheinende den Verdacht des Hochverraths auf sich lud, den Gehorsam verweigerte? Wir wollen keineswegs verhehlen, daß in jener Zeit jenseits und diesseits des Rheins noch andere Grafen mit dem Namen Otto urkundlich vorkommen, insbesondere ein Bruder des nachmaligen Königs Conrad I, der Conradiner Otto [23]). Dennoch verharre ich um der angegebenen Gründe willen bei der ersteren Meinung.

Bald darauf ward der Babenberger Adalbert vor einen Reichstag geladen, der um die Mitte des Jahrs 906 in Tribur zusammentraf. Er sollte sich hier verantworten, erschien jedoch nicht. Regino erzählt [24]): „um den Monat Juli berief der König einen Reichstag in die Pfalz Tribur; vor diese Versammlung beschied er auch den oft genannten Adalbert, damit er Rechenschaft ablege, die Anträge des Friedens, die er bisher stets zurückgewiesen, annehme, und von seiner Unbotmäßigkeit ablasse. Aber Adalbert horchte keineswegs auf diese heilsame Warnung.“ Die Widerspenstigkeit des Babenbergers war jedoch voraus gesehen, Zwangsmittel standen bereit. Der Chronist von Prüm fährt fort: „da der König die Halsstarrigkeit Adalberts gewahr wurde, umzingelte er mit einem von allen Seiten her gesammelten Heere die Burg Terassa, in welcher Adalbert lag. Bald fiel Egino, welcher bisher der unzertrennliche Genosse Adalberts

---

23) Böhmer regest. Carol. Nr. 1243.
24) Pertz I, 611 unten flg.

bei allen seinen schlimmen Streichen gewesen, von ihm ab und gieng in das Lager des Königs über. Nachdem die Belagerung längere Zeit gedauert hatte, verlor Adalbert den Muth und sann auf listige Anschläge, wie er bewirken möge, daß das Heer abziehe und ihm Freiheit lasse, hintendrein wieder das alte Spiel zu treiben. Mit wenigen Begleitern kam er aus dem Schloß heraus, ergab sich dem Könige, bat kniefällig um Gnade und versprach Besserung. Aber da die Seinigen den Betrug, mit dem er umgieng, verriethen, ward er erst verhaftet und dann im Angesichte des Heers mit gebundenen Händen enthauptet. Die Hinrichtung erfolgte den 9. September 906, der Nachlaß des Gestorbenen fiel der Kammer zu, aber das Kind vertheilte nachher Adalberts Güter unter die vornehmsten Vasallen. Nachdem auf solche Weise Ostfranken beruhigt war, gieng der König nach Metz und verhängte dort auf einem (lotharing'schen) Landtage die Acht über Gerhard und Matfried (Adalberts Mitverschworne); von da an begab er sich nach Straßburg, wo er einen zwischen dem Bischofe Baltram und der **Bürgerschaft** (plebs) ausgebrochenen Streit beilegte. Später kehrte der König über den Rhein nach Alamannien zurück. Um dieselbe Zeit starben die Bischöfe Baltram von Straßburg und Ludhelm von Toul. Der Erstere erhielt Otbert, der Andere den Cleriker Drogo zum Nachfolger."

Dieser Bericht des Prümer Abts ist theils unrichtig, theils gefärbt, kann aber durch andere sichere Nachrichten ergänzt werden. Regino stellt die Sache so dar, als habe Adalbert, da er seine Feste verließ und um Gnade flehte, auf Betrug gesonnen. Allein das Umgekehrte war der Fall. Die alamannischen Jahrbücher [25]) und Hermann der Lahme [26]), der aus gleichzeitigen Quellen schöpfte, gestehen ein, daß Adalbert durch heuchlerische Zusagen aus seinem Versteck hervorgelockt

25) Perz I, 54.

26) Ad a 907. Perz V, 111 unten flg.

und wider das ihm gegebene Wort hingerichtet worden sei. Als Urheber des Verraths bezeichnet Hermann den Erzbischof Hatto von Mainz und den Baier Liutpold. Zwei Chronisten aus der zweiten Hälfte des 10. Jahrhunderts — Widukind [27]) und Liutprand [28]) — und mehrere spätere entwerfen von der Gleißnerei, durch welche der Mainzer Erzbischof den unglücklichen Helden Adalbert ans Messer geliefert habe, eine weitläufige Schilderung, die uns läppisch scheint. Alle Neuere nehmen Parthei für den Soldaten Adalbert wider den Cleriker Hatto. Es ist nicht meine Absicht, Treubruch zu beschönigen, aber wohl vertheidige ich unsern kirchlichen Staatsmann, der Deutschlands Einheit rettete und bei diesem herkulischen Unternehmen den Keil der Natur des Klotzes anpaßte, welcher bearbeitet werden mußte. Hatto hat nicht anders gehandelt, als die meisten Staatsmänner vor und nach ihm. Hochverräther sollen keine Treue verlangen, während sie selbst das Vaterland mit Füßen treten. Möchte es allen deutschen Großen, die Aehnliches wagten wie Adalbert, ebenso ergangen sein wie ihm! Im Uebrigen hat Regino meines Erachtens absichtlich gefärbt, er fürchtete durch Freimuth die siegreichen Conradiner zu beleidigen.

Zweitens irrt Regino darin, daß er den König erst nach der Hinrichtung Adalberts, die den 9. September 906 erfolgte, aus Ostfranken aufbrechen und über den Rhein ziehen läßt. Das Kind muß vielmehr, noch ehe Adalbert gefangen wurde, aber wahrscheinlich erst nachdem durch Eginos Uebertritt des Babenbergers Schicksal so gut als versiegelt war, das Belagerungsheer, das vor Teraffa zurückblieb, verlassen und die Reise nach Lothringen angetreten haben, um dort den mit Adalberts Empörung so eng verbundenen Aufstand der Grafen Matfried und Gerhard vollends niederzuschlagen.

---

27) Gesta Saxon I, 22. Pertz III, 427.
28) Antapod. II, 6. Pertz III, 289.

Zwei lothringische Urkunden [29]) des Kindes aus jener Zeit liegen vor, von denen die eine unter dem 20. August 906 zu Metz, die andere unter dem 1. September zu Toul ausgestellt ist. In der ersten bestätigt Ludwig IV die Besitzungen des Klosters St. Aper bei Toul, in der zweiten die Güter der Canoniker zum heiligen Stephan in Toul. Beide Briefe erwähnen Hattos als eines der königlichen Rathgeber, welche diese Gnadenbezeugungen vorgeschlagen hätten, woraus ersichtlich ist, daß Hatto das Kind auf der Reise von Terassa nach Metz begleitete. In Metz muß zugleich Das, was Regino berichtet, geschehen mit andern Worten, die Acht muß über die Grafen Gerhard und Matfried verhängt worden sein. Obgleich die Entfernung von Toul bis nach Terassa viele Meilen beträgt, ist es dennoch möglich, daß Hatto und der königliche Knabe zwischen dem ersten und neunten vor das belagerte Schloß zurückkehrten, das Schicksal des Empörers entschieden, und der Hinrichtung Adalberts persönlich anwohnten. Auch über die wider Matfried und Gerhard verhängte Acht sind urkundliche Beweise vorhanden. Kraft einer unter dem 4. November 906 zu Northausen ausgestellten Urkunde [30]) schenkt Ludwig das Kind an die Kirche des heiligen Cyriak bei Worms gewisse im Speiergau gelegene Güter, welche durch gesetzliches Urtheil des Volks dem Empörer Matfried abgesprochen worden seien. Merkwürdig ist die Erzählung Regino's von dem Streit, der zwischen der Bürgerschaft und dem Bischofe von Straßburg obschwebte. Aehnliches muß in anderen deutschen Städten geschehen sein. Bischof Salomo III von Constanz sagt [31]) in dem Gedicht an Dado von Verdün: „unter sich streiten Mitbürger und Zunftgenossen, der städtische Haufe tobt, die Gemeinden sinnen auf Krieg." Wie in Deutschland gieng es auch in Italien zu.

---

29) Bouquet IX, 371 und 372.
30) Böhmer regest. Carol. Nr. 1214.
31) Canisius-Basnage lect. antiq. II, c. 241 unten.

Die Chronik von Novalesa meldet [32]): „um 900 verjagte die Gemeinde von Turin ihren Bischof Amolo, weil er die Bürger bedrückt hatte, und blieb drei Jahre ohne Hirten." Diese Erscheinung läßt sich leicht erklären. Seit den letzten 40 Jahren offenbarte sich in den höheren Classen der Gesellschaft ein ehrsüchtiges Streben nach politischer Gewalt, nach Erweiterung und Sicherung ständischer Rechte. Von den Großen lernten allmählig die Kleinen. Das Volk erlaubte sich zu denken, daß es nicht bloß der Herrn wegen auf der Welt sei; es sorgte gleichfalls für seinen Vortheil.

Mit der oben angeführten Stelle schließt Regino's Werk. Immer enger schrumpfen die historischen Denkmäler zusammen. Was allein von Chroniken vorhanden — abgerissene, dürre, farblose Aufzeichnungen in Kalendern etlicher wenigen Klöster — wirft kaum ein dämmerndes Zwielicht auf den Zeitraum von 907—920. Wären keine Urkunden und kirchlichen Akten übrig geblieben, so würde unentwirrbares Dunkel über einem Abschnitte unserer Nationalgeschichte lasten, welcher doch eine neue Entwicklung deutscher Größe vorbereitet hat.

Seit dem Sommer 907 finden wir Germanien in einen Krieg wider die Ungarn verwickelt, der erst für Baiern, dann auch für die anderen Provinzen furchtbare Folgen nach sich zog. Oben habe ich mehrere Gründe entwickelt, aus welchen sich ergab, daß von 903—906 die Ruhe des Reichs auf der Südostmarke im Wesentlichen nicht gestört worden sein kann. Andere Thatsachen kommen hinzu. Eine merkwürdige Urkunde, deren Zeit jedoch nur annähernd und nur durch Schlüsse sich bestimmen läßt, liefert den Beweis, daß in den ersten Jahren des Kinds zwischen Deutschland, Slavien, Mähren, Rußland, über die Ens lebhafter Handel getrieben wurde. Beschwerden baierscher Bischöfe, Grafen und Handelsleute wegen ungerechter Zölle, die auf der Ostgränze in Aribo's

32) Pertz VII, 127.

Markgrafschaft bezahlt werden müßten, waren bei Hofe eingelaufen. Der König ertheilte deßhalb dem Markgrafen Befehl, sich zu rechtfertigen, und ernannte zugleich den Metropoliten Theotmar von Salzburg, den Bischof Burchard von Passau, sowie den Grafen Otachar zu Bevollmächtigten, um eine neue Zollordnung abzufassen. Dieser Auftrag wurde zu Raffelstetten vollstreckt. Der neue Entwurf [33]) ist auf uns gekommen, aber ohne Angabe des Jahrs und Tags. Schlüsse müssen aushelfen. Richar, Bischof von Passau, den wir aus dem Briefwechsel der bairischen Bischöfe mit Pabst Johann IX und im Sommer 901 als königlichen Friedensunterhändler bei den Mähren kennen lernten, scheint um den Anfang des Jahrs 903 gestorben zu sein. Sein Nachfolger Burchard erscheint zum erstenmale urkundlich [34]) unter dem 12. August 903. Vor diesen Tag kann daher die fragliche Urkunde nicht wohl versetzt werden; ebendieselbe ist aber auch nicht jünger, als spätestens aus dem Frühlinge 907. Denn mit dem Sommer 907 beginnt, wie wir sagten, ein furchtbarer Krieg, der allem Verkehr an der mittleren Donau ein Ende machte. Folglich herrschte in der nächsten Zeit nach 903 Ruhe auf der Ostgränze und Kaufleute wanderten zwischen Mähren, Slavien, Deutschland friedlich hin und her.

Warum erfolgte nun im Jahre 907 jener Umschwung, warum brechen die Ungarn jetzt über die Grenzen Germaniens herein? Ohne Zweifel deßhalb, weil kurz zuvor der mährische Staat, der bisher dem deutschen als Bollwerk diente, von den Barbaren umgestürzt worden war. In abendländischen Quellen finden sich über den Untergang des ebengenannten Reichs nur wenige dunkle Ueberlieferungen, welche neuerdings der bewunderungswürdige Fleiß eines mährischen Gelehrten gesammelt hat [35]). Reicheren Aufschluß geben die

33) Monument. boica XXVIII, b. S. 203 flg.
34) Hansiz Germania sacra I, 186.
35) Boczek cod. diplom. Morawiae I, 74.

Mittheilungen eines byzantinischen Schriftstellers und zwar eines gekrönten. Kaiser Constantin der Purpurgeborne berichtet [36]) in seinem Buche über die Verwaltung des Staats: „Swatopluk, Fürst der Mähren, war ein tapferer und den Nachbarn furchtbarer Herr. Als er seinen Tod nahe fühlte, vertheilte er das Reich unter seine drei Söhne in der Art, daß der älteste (Moimar) die oberste Gewalt besitzen und daß die andern unter dessen Vormundschaft stehen sollten, zugleich ermahnte er alle drei zur Einigkeit. Nach Swatopluks Tode blieb ein Jahr lang Friede zwischen ihnen, dann aber brachen innerliche Fehden aus. Nun kamen die Ungarn herbei, eroberten das ganze Land, das sie bis auf den heutigen Tag inne haben. (Constantin schrieb um 950 in Otto's I Zeiten.) Der Theil des mährischen Volks, welcher die Eroberung überlebt hatte, floh nach den umliegenden Ländern zu den Bulgaren, Ungarn, Böhmen und anderen Nationen." Nachdem Mähren auf solche Weise gefallen war, hielt kein Hinderniß mehr die Wuth der Ungarn vom Einfalle in Deutschland ab.

Leider besitzen wir über die Kämpfe des Jahrs 907 außer einem ausführlichen aber zweifelhaften Berichte, nur kurze, unvollständige Zeugnisse. Ich werde die letztern zusammenstellen, um den Werth des ersteren zu bestimmen. Die alamannischen Jahrbücher melden [37]) zum Jahre 907: „das ganze Heer der Baiern ward von den Ungarn erschlagen, unglücklicher Krieg der Baiern gegen die Ungarn, der baier'sche Herzog Liutpold fiel im Streite, wenige Christen entrannen, viele Bischöfe und Grafen wurden getödtet." Die größere Chronik [38]) von St. Gallen: „das ganze Heer der Baiern ward vernichtet von den Agarenern," (so heißen die Ungarn

---

36) De administrando imperio, editio Bonnensis Vol. III, 175 unten flg.
37) Pertz I, 54.
38) Ibid. 77.

auch bei andern Chronisten). Die ältesten Jahrbücher [39]) von Salzburg: „schrecklicher Krieg: Piligrim wurde (zum Erzbischofe von Salzburg) geweiht." Der Fortsetzer [40]) Reginos: „die Baiern lieferten den Ungarn eine Schlacht, in welcher sie eine fürchterliche Niederlage erlitten, im Gefechte blieb Herzog Liutpold, dem sein Sohn in der herzoglichen Würde folgte." Eine jüngere Salzburger Chronik, die erst im 13. Jahrhundert, aber mit Benützung alter nicht mehr vorhandener Quellen, abgefaßt wurde, gibt über die Persönlichkeit der gegen die Ungarn gebliebenen Bischöfe näheren Aufschluß, indem sie sagt [41]), der Metropolit Theotmar von Salzburg und die Bischöfe Odo von Freising, Zacharias von Seben seien getödtet worden. Letztere Angabe wird durch urkundliche Zeugnisse bestätigt. Ich habe früher gezeigt, daß Theotmar für die diesseits des Rheins gelegenen Provinzen Germaniens Erzkanzler des Kindes war. Wohlan! die letzte vollständig auf uns gekommene, im Namen Theotmars ausgefertigte Urkunde [42]) trägt die Ort- und Zeitbezeichnung „Fürth den 19. März 907." Bis jetzt sind keine ganzen Urkunden des Kindes aufgefunden, die in den Zeitraum vom 20. März bis zum 21. Oktober des genannten Jahres fielen, aber die nächste vorhandene [43]) ist unter dem 22. Oktober 907 zu Tribur durch den Erzkanzler Piligrim, Theotmars Nachfolger, ausgefertigt. Theotmar muß also zwischen dem 19. März und dem 22. Oktober gestorben und durch Piligrim ersetzt worden sein; eine genauere Bestimmung seines Todes wird sich unten ergeben. Ebenso ist sicher erhoben [44]), daß Walto Bischof von Freising, den wir aus dem Briefwechsel mit dem Pabste kennen, im Mai 906 starb und den Cleriker Odo oder Uto

39) Ibid. 89.
40) Ibid. 614.
41) Bei Hansiz Germ. sacra II, 142.
42) Schannat tradit. Fuld. S. 223.
43) Cod. Lauresh. I, 108.
44) Eckhart Francia orient. II, 817.

zum Nachfolger erhielt, welcher laut einer gleichzeitigen Grabschrift nach einjähriger Verwaltung, also im Sommer 907, vom Schicksale weggerafft ward.

Auch über Zeit, Ort und Weise des Kampfes, in welchem Herzog Liutpold, sowie die Bischöfe Theotmar, Zacharias, Uto, blieben und das baiersche Heer vernichtet ward, lassen sich aus Urkunden einige sachdienliche Schlüsse ziehen. Kraft der eben angeführten letzten, im Namen Theotmars ausgefertigten Urkunde, weilte der König Ende März 907 zu Fürth, wo die Kirchenhäupter Hatto von Mainz, Erchanbald von Eichstädt, Rudolf von Würzburg, Tuto von Regensburg, so wie die Grafen Gebehard, Herzog von Lothringen, Liutpold (von Baiern), Burchard (von Rhätien oder Thüringen), Egino (der untreue Genosse Adalberts), Liutfried, Iring, Gunpold, vielleicht schon zum Kampfe gegen die Ungarn gerüstet, ihn umgaben. Drei Monate später steht er vor St. Florian unweit der Ens, wo er laut den auf uns gekommenen Bruchstücken [45]) eines Gnadenbriefs unter dem 17. Juni auf Fürbitte des Erzbischofs Theotmar so wie der Grafen Liutpold und Isengrimm dem Bischofe Burchard zum Troste für die von den Heiden auf den Gütern seines Stifts angerichteten Verwüstungen den Besitz des Orts Oetingen bestätigte.

Der ungarische Einfall hatte also bereits begonnen, aber eine Schlacht war noch nicht geliefert, denn Theotmar lebte noch. Doch läßt sich ein nahes Zusammenstoßen der beiden Heere und zwar zwischen der Ens und der Donau erwarten. Ferner enthalten die alamannischen Jahrbücher, außer den oben mitgetheilten Angaben noch folgende: „durch den Sieg der Ungarn sei der abergläubische Hochmuth Herzogs Liutpold und seiner Baiern gezüchtigt worden.“ Das sieht so aus, als hätte ein Theil der Baiern, aus eitler Vermessenheit und blind an die eigene Kraft glaubend, sich zu weit vorangewagt

45) Boczek cod. diplom. Morawiae I, 73.

und vom übrigen Heere getrennt, wodurch dann die Niederlage herbeigeführt worden sei. Fassen wir nun alle diese Züge zusammen, so ergibt sich folgendes Bild: vor der Mitte Juni fielen die Ungarn in die Gränzmarken jenseits der Ens ein, der König rückte ihnen mit einem großen Gefolge weltlicher und geistlicher Fürsten an die Ens entgegen und lieferte eine Hauptschlacht, welche höchst unglücklich für die Deutschen endigte. Die Besiegten schrieben nachher ihre Niederlage hauptsächlich dem Umstande zu, daß die Baiern unter Liutpold zu große Vermessenheit gezeigt hätten. Nun gibt der berühmte bairische Geschichtschreiber Aventin, welcher zu Anfang des 16. Jahrhunderts blühte, über die fragliche Schlacht einen Bericht, der genau den eben entwickelten Einzelheiten entspricht. Leider führt Aventin keinen Zeugen auf, weßhalb viele Neuere die Anklage gegen ihn erhoben, daß er Alles erdichtet habe. Aber schon Hansitz, ein ausgezeichneter Historiker, weist [46] letztere Behauptung als unbegründet und ehrenrührig zurück und nimmt lieber an, daß Aventin aus eigenthümlichen seither verlorenen Quellen geschöpft habe. Diese Vermuthung wurde neuerdings zur Gewißheit erhoben, seit es Giesebrecht gelungen ist, nicht nur darzuthun, daß Aventin die älteste Chronik von Altaich benützt hat, welche trotz aller Nachforschungen bis jetzt nicht wieder aufgefunden werden konnte, sondern auch fortlaufende Bruchstücke dieser trefflichen Quelle, jedoch nur zum 11. Jahrhundert, zusammenzulesen [47]. Ich bin der Ansicht, daß zwar Aventin nach seiner Weise vieles ausgeschmückt hat, aber doch die wesentlichen Züge dieser Schilderung jener Chronik entnahm, und theile daher die Summe seines Berichts mit. „König Ludwig," sagt er, „bot die Streitkräfte aus ganz Baiern auf und zog nach Ensburg. Dort wurde den 17. Juni 907 Kriegsrath gehalten und der Beschluß gefaßt, die Ungarn aus den Ost-

---

46) Germania sacra I, 184.
47) Annales altahenses hergestellt von W. Giesebrecht.

marken zu vertreiben. Ludwig das Kind blieb mit dem Passauer Bischofe Burchard und dem Markgrafen Aribo in Ensburg zurück. Man theilte das Heer in drei Haufen. Liutpold rückte auf dem nördlichen Ufer der Donau vor, auf dem südlichen zogen Erzbischof Theotmar von Salzburg, die Bischöfe Zacharias von Seben, Odo von Freising und viele Aebte nach einem Orte, den Aventin Wratislawia nennt [48]), um dort ein Lager zu schlagen; zu Schiffe sollte eben dahin folgen der Verwandte des Königs Sigehard mit andern Grafen. Den ersten Angriff richteten die Ungarn wider die Abtheilung, welche unter Theotmars Befehle stand und brachten dieselbe durch die Schnelligkeit ihrer Rosse und die furchtbare Geschicklichkeit, mit welcher sie Bogen und Pfeil handhabten, in Verwirrung. Der ganze Haufe wurde den 9. August zusammengehauen. In der Nacht setzten die Sieger über die Donau, überfielen das Lager Liutpolds und erschlugen ihn selbst, sammt den andern Grafen. Tags darauf den 11. August brachten sie auch der dritten Abtheilung, die zu Schiffe fuhr, eine gleich blutige Niederlage bei." Aventin zählt namentlich 19 baiersche Grafen auf, welche in diesen dreitägigen Gefechten geblieben seien. „Die Ungarn," fährt er fort, „griffen nachher den letzten Haufen an, der in Ens zum Schutze des Kindes zurückgeblieben war, schlugen ihn und nöthigten den König nach Passau zu fliehen, dann drangen sie über den Inn vor und ergossen sich wie ein reißender Strom über ganz Baiern." Laut Aventins Aussage, sollen sie die Klöster St. Pölten, St. Florian, Matsee, Oeting, Chiemsee, Tegernsee, Schliersee, Schäftlaren, Benediktbeuern, Kochelsee, Schledorf, Staffelsee, Polling, Dießen, Wessobrun, Sandau, Siverstadt, Thierhaupten, Ilm- und Mönchs-Münster, Osterhofen, Ober- und Niederaltaich zerstört, die Stadt Regensburg verbrannt, das ganze Land in furchtbarer Weise verwüstet haben. Aus denjenigen

48) Meint er vielleicht Preßburg?

Monaten des Jahrs 907, welche auf die Schlacht gegen die Ungarn folgten, sind bis jetzt nur zwei königliche Urkunden [49]) bekannt. Die eine ist ausgestellt zu Tribur am Rheine unter dem 22. Oktober, die andere zu Waiblingen in Schwaben unter dem 17. Dezember. Das Kind hielt sich demnach in Schwaben und am Rheine auf und mied Baiern, offenbar wegen des Einbruchs der Feinde. Auch während der übrigen Zeit seines Lebens hat der junge König sein eigentliches Stammland Baiern nur noch einmal — im Januar und Februar 909 — besucht.

Der Ungarn Krieg dauerte in den nächsten Jahren fort, aber andere Provinzen kamen jetzt an die Reihe. Im Jahre 908 griffen die Barbaren Thüringen und Sachsen an. Bischof Rudolph von Würzburg, der uns wohlbekannte Conradiner, Burchard, Herzog in Thüringen, Graf Egino und viele andere Große fielen damals im Kampfe gegen sie [50]). Jetzt mußte auch das Liudolfinsche Haus, dessen Theilnahme an den gemeinsamen Reichsangelegenheiten bisher höchst zweifelhaft erscheint, zu den Waffen greifen. Der Sachsen Land gränzte gegen Osten an das Gebiet der Elbe-Slaven. Sollten diese bei den Stürmen, die nach Arnulfs Tode über das Reich hereinbrachen, ruhig geblieben sein? Lambert und die Hildesheimer Chronik melden [51]) einstimmig, im Jahre 902 sei Sachsen von den Slaven verheert worden. Waren diese Slaven Daleminzier oder gar Ungarn, die durch Böhmen nach Sachsen vordrangen? Jedenfalls muß man annehmen, daß es damals zum Kampfe zwischen den Sachsen und auswärtigen Feinden kam. Zum Jahre 906 berichten Lambert so wie die Jahrbücher von Hildes-

---

49) Böhmer regest. Carol. Nr. 1216 flg.
50) Pertz I, 54.
51) Pertz III, 50. 51.

heim, Weißenburg [52]) und die von Corvey [53]) einen Einfall der Ungarn in Sachsen. Die große Sachsen-Chronik fügt [54]) aus einer eigenthümlichen Quelle bei, das ungarische Heer habe den 24. Juni 906 die Gränze Sachsens überschritten, viele Männer erschlagen, eine Anzahl Weiber, freie und adelige wie gemeine, mit den Haaren aneinander gekoppelt, sammt ihren Kindern in die Gefangenschaft abgeführt. Man kann diesen von mehreren tüchtigen Zeugen, unabhängig von einander, erstatteten Berichten den Glauben nicht versagen. Der ungarische Angriff auf Sachsen erfolgte demnach kurz vor dem Reichstage von Tribur, der die Bestrafung des Babenbergers Adalbert beschloß und vollstreckte. Woher kamen nun die Ungarn? Nicht durch Baiern, wo damals Ludwig Hof hielt und ein Heer gegen Adalbert sammelte, sondern ohne Zweifel durch Böhmen, welches Land, laut dunkeln Ueberlieferungen, um jene Zeit ungarischer Botmäßigkeit unterworfen war, und den Ungarn Tribut bezahlte [55]). Vielleicht bewirkte Furcht vor dem vorhergesehenen nahen Angriffe der Barbaren, daß Herzog Otto, der sonst nie an den deutschen Hof kam, dem Tage zu Holzkirchen anwohnte, um dort Hülfe zu suchen. Mit dem sogenannten sächsischen Chronisten [56]) beziehe ich auf den zweiten ungarischen Einfall vom Jahr 908 eine Nachricht, die sich, wiewohl in sehr abweichender Fassung, bei Widukind und Dietmar von Merseburg findet. Widukind, der vor 970, folglich zu einer Zeit schrieb, da die Begebenheiten aus dem Anfange des 10ten Jahrhunderts noch in ziemlich frischem Andenken der älteren Zeitgenossen lebten, erzählt [57]): „von den Slaven (Daleminziern) in Sold genommen, richtete ein ungarischer Heer-

52) Ibid. 52. 53.
53) Ibid. S. 4.
54) Pertz VI, 591 unten.
55) Dobner zu Hagek III, 397.
56) Ad a 908. Pertz VI, 592.
57) Gesta Saxonum I, 20. Pertz III, 426.

haufe ungeheure Verwüstungen in Sachsen an und kehrte dann mit Beute beladen nach Daleminzien zurück; dort fand dieser Haufe ein zweites ungarisches Heer, das seinen Landsleuten mit Krieg drohte, wenn sie den neuen Ankömmlingen nicht zu gleicher Beute verhelfen würden. So geschah es, daß Sachsen durch das zweite Heer noch einmal geplündert wurde, während der erste Haufen in Daleminzien verblieb und die dortigen Vorräthe aufzehrte." Nach Widukinds Zeugniß endete der ungarische Einfall unglücklich für die Sachsen. Der Merseburger Bischof dagegen, der 50 Jahre nach Widukind schrieb und die Anfänge des sächsischen Hauses in rosigem Lichte zu betrachten liebt, macht die Besiegten zu Siegern. „Herzog Otto" sagt [58]) er, „übergab seinem Sohne Heinrich (dem nachmaligen Könige) ein großes Heer, um die Daleminzier zu züchtigen. Heinrich verwüstete ihr Land und kehrte als Sieger zurück."

Nachdem Baiern, Franken und Sachsen auf solche Weise gebrandschatzt war, fielen die Ungarn im Jahre 909 Schwaben an. „Mit unermeßlicher Beute an Menschen und Vieh," sagt der alamannische Mönch zum Jahr 909, „kehrten sie aus Alamannien zurück." Im folgenden Jahre 910 erneuerten sie ihre Räubereien, doch stimmen die dürftigen Quellen in Beschreibung dieses zweiten Zugs nach Alamannien und seiner Folgen nicht aufs Wort überein. Ich stelle den Hergang dar, wie es mir am wahrscheinlichsten dünkt: durch unerwarteten Ueberfall tödteten die Ungarn in Alamannien viele Leute, Graf Gozbert (wahrscheinlich im Glegau) wurde im Streite wider sie erschlagen. Beim Rückzuge traten ihnen die Franken unter Anführung des Conradiners Gebehard, den wir als Herzog von Lothringen kennen, auf der Gränze zwischen Franken und Baiern in den Weg und erlitt eine Niederlage; Gebehard fiel. Noch mußten aber die Ungarn nachher, als sie durch Baiern nach ihrer Heimath zurück-

58) Chronic. I, 2. Pertz III, 735 oben.

kehren wollten, einen dritten Kampf gegen die Baiern bestehen, und in diesem gewann das bairische Heer den Sieg. Aus Vergleichung der verschiedenen Berichte geht meines Bedünkens unbezweifelbar hervor, daß die Ungarn der Reihe nach mit Alamannen, Franken, Baiern, nicht mit allen oder zweien zugleich kämpften. Das Band, das sonst die Provinzen umschlang, war zerrissen, jeder Stamm handelte auf eigene Faust und sorgte nur für sich. Daher kommt es, daß die Deutschen eine Niederlage um die andere erlitten; wären sie zusammen gestanden, so hätten sie die ungarischen Räuber mit Ruthen über Ens und Raab zurückzupeitschen vermocht. Im Laufe des Jahrs 910 starb des jungen Königs Erzieher, Adalbero, Bischof von Augsburg, mit dem wohlerworbenen Rufe eines rechtschaffenen und hochgesinnten Kirchenhaupts, er erhielt den Cleriker Hiltine zum Nachfolger.

Zum Jahre 911, dem letzten des Kindes, berichtet keine der vorhandenen ebenbürtigen Quellen einen Einfall der Ungarn. Was mag die Ursache gewesen sein, daß das räuberische Volk in einem für Deutschland so bedenklichen Zeitpunkt, da ein Wechsel nicht blos des einzelnen Regenten, sondern des herrschenden Hauses vor sich ging, ruhig verblieb? Da keine Zeugnisse vorhanden sind, ist man auf Vermuthungen beschränkt, die meinige ist folgende: ein Schriftsteller, der zu Anfang des 12ten Jahrhunderts blühte, Siegebert von Gemblour, berichtet [59]), „übermüthig geworden durch den großen Sieg über die Baiern (den Siegebert irrig ins Jahr 904 statt 907 verlegt), hätten die Ungarn in den folgenden Jahren dem Reiche Ludwigs des Kindes einen Tribut auferlegt." Man könnte wegen der Jugend des Berichterstatters sich versucht fühlen, dieser wichtigen aber für die deutsche Volksehre demüthigenden Nachricht den Glauben zu versagen, aber ältere Zeugen stehen zur Seite. „Das

---

59) Ad a. 905. Pertz VI, 345.

deutsche Volk," sagt[60]) der Lombarde Liutprand, der im 10ten Jahrhundert schrieb, „wurde nach der furchtbaren Niederlage, welche die Baiern 907 erlitten hatten, auf etliche Jahre den Ungarn zinspflichtig." Noch größern Werth als auf die Aussage des Lombarden lege ich auf jene Stelle in dem Briefe der baierschen Bischöfe an den Pabst, wo unumwunden eingestanden wird, daß die Baiern Leinwand an die Ungarn geliefert hätten. Tribut ist Tribut, ob man ihn in Gold, in Silber, in Waaren, oder, wie die Böhmen an die deutschen Könige, in Vieh bezahlt. Und wenn die Baiern schon zu der Zeit, da Mähren, Germaniens Bollwerk gegen Osten, noch aufrecht stand, sich zu einer Lieferung von Leinwand bequemten, was wird erst geschehen sein, nachdem durch Mährens und Böhmens Unterjochung die Macht der Räuber eine furchtbare Höhe erreicht hatte! Siegebert und Liutprand versetzen die Auferlegung des fraglichen Tributs in die Zeit nach den für uns so unglücklichen Schlachten an der Donau und Ens. Man wird nun einwenden: seit der angegebenen Frist hätten ja die Ungarn fast sämmtliche Provinzen des deutschen Reichs, eine um die andere, verheert, und es sei daher nicht wahrscheinlich, daß die Deutschen einen Tribut bezahlten, der ihnen doch keine Schonung erkaufte. Vortrefflich! aber gerade der Umstand, daß die Ungarn nach Besiegung der Baiern die Provinzen Germaniens einzeln, dießmal die eine, das nächste Jahr die andere ausplünderten, führt meines Bedünkens auf die richtige Erklärung. Wir sind mehrfach auf Anzeigen gestoßen, daß die Deutschen seit dem Siege der Ungarn nicht mehr als ein Körper handelten. Jeder Stamm sorgte für sich, eine Gesammtregierung gab es im wahren Sinne des Worts nicht mehr: nur der Clerus hielt noch zusammen; vereinzelt, jeder für sich, müssen die Stämme auch den Tribut geleistet haben! Im nächsten Jahre nach dem Siege an der Ens ließen die Ungarn

60) Antapod. II, 5. Pertz III, 289.

Baiern in Ruhe, stürzten dagegen auf Sachsen und Thüringen los. Das heißt, die Baiern hatten Zins versprochen und wurden deßhalb verschont, Sachsen und Thüringer hatten ihn verweigert, und wurden darum gebrandschatzt. Ebenso ergieng es nachher, aus denselben Gründen, den Franken, den Schwaben. Ich vermuthe nun, daß die Ungarn deßhalb im Jahre 911 zu Hause blieben, weil zu Ende des vorhergehenden Jahrs alle, oder doch die meisten Provinzen Germaniens sich zu einem Tribute verstanden hatten.

Die Feuerbrände, welche sie auf unsere Städte, Dörfer, Stifte schleuderten, die Schätze, die sie uns abpreßten, waren nicht der einzige noch der größte von den Ungarn angerichtete Schaden. Mächtig haben ihre Raubzüge die innerliche Zerrüttung Germaniens befördert. Während derselben riß einer jener Gaukönige, die seit Arnulfs letzten Zeiten das Haupt erhoben, ein Recht an sich, das sonst nur der Krone zustand und entzündete dadurch in seinen Standesgenossen verderblichen Nachahmungstrieb. Ich habe oben die Stelle der Prümer Chronik angeführt, laut welcher im Jahre 907 nach dem Tode Liutpolds dessen Sohn Arnulf das Herzogthum Baiern erbte. Von diesem Arnulf berichtet [61]) der sächsische Mönch zum Jahre 907, er habe die sonst von keinem Herzog besessene Vollmacht erlangt, die Bisthümer in Baiern zu besetzen. Der Chronist mag diese wichtige Angabe aus Dietmars Werke entlehnt haben, der Dasselbe sagt [62]), aber auf Heinrichs I Zeiten hindeutet. Wirklich wurde zwischen König Heinrich I und Herzog Arnulf ein Vertrag abgeschlossen, kraft dessen der Baier Gewalt über alle Stühle in seiner Provinz erhielt [63]). Dennoch hat der sächsische Mönch Recht. Schon bei seiner Erhebung im Jahre 907 muß Arnulf die gleiche Befugniß der Regierung des Kindes abgepreßt haben.

---

61) Pertz VI, 592.
62) Chronic. I, 15. Pertz III, 742.
63) Gfrörer, Kirch.Gesch. III, 1193.

Ich führe den Beweis aus einer Urkunde [64]), welche Meichelbeck mittheilt. Unter dem 13. Sept. 908 tauschte Bischof Dracholf von Freising, Nachfolger des in der Ungarnschlacht gebliebenen Udo, gewisse Güter mit seinem Chorbischofe Cuno. Den aufgesetzten Tauschbrief bestätigte nachher auf Cuno's Bitten Herzog Arnulf mittelst eines Aktes [65]), der mit den Worten beginnt: „Wir Arnulf von Gottes Gnaden, Herzog der Baiern und der umliegenden Marken, thun kund und zu wissen allen Bischöfen, Grafen und anderen Fürsten dieses Reiches.“ Das Recht, bischöfliche Verfügungen zu bestätigen, welches hier Arnulf schon im Jahre 908 ausübt, schloß zugleich das andere und wichtigere in sich, die Stühle zu besetzen, denn nur wer Bischöfe ernennt, kann sich herausnehmen, die Handlungen derselben zu bestätigen. Beide Rechte standen aber sonst nur dem Könige zu und die Krone konnte ohne dieselben gar nicht bestehen. Eine päbstliche Urkunde [66]) giebt hierüber Aufschluß. Dem von Arnulf gegebenen Beispiele folgend, hatte Herzog Gieselbrecht von Lothringen sich um 918 die Besetzung des Stuhles von Tungern angemaßt. Auf die Klage des französischen Königs Carls des Einfältigen, unter dessen Scepter seit dem Tode des Kindes Lothringen stand, schrieb nun Pabst Johann X an den Erzbischof Herimann von Cöln: „es ist altes Herkommen, daß nur der König, dem die Herrschaft durch Gottes Gnade übertragen ward, Bisthümer verleihen darf.“

Oben wurde gezeigt, daß die im Jahre 902 erfolgte Erhebung des Conradiners Gebehard zum Herzog von Lothringen wüthenden Neid in den Gemüthern der Babenberger entzündete. Arnulfs Wachsthum wirkte noch schlimmer, es verleitete die andern hohen Vasallen zur Nacheiferung. Seit dem

64) Meichelbeck Historia Frising. I. Anhang S. 429.
65) Ibid.
66) Mansi XVIII, 320 gegen unten.

Jahre 907 greifen die Sachsen Otto und Heinrich, Vater und Sohn, sowie der Alamanne Burchard noch gieriger als sonst um sich. In einer St. Galler Urkunde [67]), welche unter dem 28. Dezember 909 ausgestellt ward, erhält der bisherige Markgraf Burchard den Titel Herzog von Rhätien und kaum hat Ludwig das Kind die Augen geschlossen, so macht derselbe Burchard, wie im nächsten Kapitel dargethan werden soll, den Versuch sich zum unabhängigen Fürsten von Alamannien aufzuwerfen. Ich bin überzeugt, daß das glückliche Beispiel des Baiern es war, was die Ehrsucht des Schwaben auf solche Weise anschwellte. Eben so gieng es in Sachsen. An einem anderen Orte wurde der Beweis geführt [68]), daß Herzog Otto, nachdem der Thüringer Burchard 908 durch die Ungarn erschlagen worden war, dem Hofe die Belehnung mit Thüringen abzupressen wußte. Auch sind Spuren vorhanden, daß das sächsische Haus sich über den sächsischen Clerus ähnliche Rechte anmaßte, wie der Baier Arnulf. Unten wird sich ergeben, daß Heinrich I, Ottos Sohn und Nachfolger, im Jahre 916 die Bischöfe Sachsens von Besuchung des Hohenaltheimer Concils zurück hielt, das doch nicht bloß der deutsche König Conrad I, sondern auch der Pabst ausgeschrieben hatte.

Die vormundschaftliche Regierung ließ das Umgreifen des Sachsen nicht ungestraft hingehen. Heinrich heirathete um 907 die Tochter des Grafen Erwin, Hatheburg, welche damals Wittwe gewesen seyn und in einem Kloster gelebt haben muß, denn Dietmar nennt sie eine verschleierte verwittwete. Derselbe Chronist sagt [69]), Heinrich sey aus Liebe zu Hatheburg entbrannt wegen ihrer Schönheit und ihres Reichthums. Man muß auf letzteren Satz den Nachdruck legen. Hatheburgs

67) Neugart cod. diplom. Alam. Nr. 673.

68) Oben S. 37.

69) Chronic. I, 4. Pertz III, 735.

Vater, Erwin, besaß großes Vermögen aber keine Söhne, sondern nur zwei Töchter. Die Wittwe war folglich ein Hühnchen mit goldenen Eiern, und nach ihrem Erbe gelüstete den Sachsen. Auch Widukind bemerkt [70]), Heinrichs erste Gemahlin sey sehr reich gewesen. Eine Zeit lang lebte Hatheburg mit dem jungen Herzoge und sie gebar ihm einen Sohn Thankmar, auch Tammo genannt. Plötzlich aber griff der Halberstädter Bischof Sigismund die Ehe als ungesetzlich an und erzwang die Scheidung, worauf Heinrich zu einer zweiten Heirath mit Mathilde (der Mutter des nachmaligen Kaisers Otto I) schritt. Diese 2te Vermählung erfolgte erweislich [71]) im Jahre 909. Der Halberstädter Sigismund aber ist der einzige sächsische Bischof, der in Ludwig des Kindes Urkunden genannt wird, und vom Hofe eine Gnade empfing. Durch Brief [72]) vom 7. August 902 bestätigte das Kind dem Bischofe Sigismund alle Rechte und Freiheiten des Halberstädter Stuhles. Sigismund muß zum Hofe gehalten haben, während die übrigen Kirchenhäupter Sachsens in den Stricken des Herzogs gefangen lagen. Ich denke die angeführten Thatsachen sprechen für sich selber und bedürfen keiner Erläuterung. Offenbar ist Sigismund gegen die Ehe Heinrichs auf Antrieb des Hofes eingeschritten, der Hof aber arbeitete darum auf Scheidung hin, weil er fürchtete, der Sachse könnte durch das Erbe Erwins gar zu mächtig werden. Vortrefflich stimmt hiezu die Zeitbestimmung. Heinrichs Scheidung muß zwischen 908 und 909 erfolgt sein, also kurz nachdem das sächsische Haus Thüringen an sich gebracht hatte. Der Angriff auf die Ehe war eine Gegenmaßregel des Hofs wider die erzwungene Erwerbung.

---

70) Gesta Saxon. II, 11. Pertz III, 441 oben.

71) Dieß folgt aus vita Mathildis cap. 3. Pertz IV, 286 vgl. mit Pertz III, 736.

72) Böhmer regest. Carol. Nr. 1185.



Bald nachdem Ottos Macht durch Verleihung des thüringischen Lehens vergrößert und der Alamanne Burchard zu herzoglichem Range erhoben worden war, hat allem Anschein nach Ludwig das Kind seinen „Vetter" Conrad, den erstgebornen Sohn des im Jahre 906 von Adalbert erschlagenen gleichnamigen Vaters und nachmaligen König, zum Herzoge von Franken ernannt, denn in einer zu Frankfurt unter dem 10. Februar 910 ausgestellten Urkunde [73]) empfängt Conrad zum erstenmale diesen Titel. Die Vermuthung liegt sehr nahe, daß Ludwigs Vormünder den Conradiner deßhalb zu einem höheren Rang beförderten, damit das durch Vergrößerung des Sachsen und Alamannen gestörte Gleichgewicht im Staate einigermaßen wieder hergestellt werde. Hingegen stoße ich um die nämliche Zeit auf Spuren, daß die Regierung ängstlich vermied, neue im Aufschwung begriffene Häuser mit dem Herzogstitel auszustatten. Durch den Tod Gebehards, der, wie ich oben zeigte, 910 im Kampfe gegen die Ungarn fiel, war das Lehen Lothringen erledigt. Das Kind ersetzte den Getödteten durch denselben Reginar, den wir früher als Rathgeber, dann als Feind Zwentibalds, zuletzt als aufstrebenden lothringischen Vasallen kennen lernten, verlieh ihm jedoch Titel und Rang eines Herzogs nicht. In einer lothringischen Urkunde [74]) vom Jahr 911 wird Reginar Graf und königlicher Sendbote (missus) genannt. Lieber erneuerte, wie man sieht, die Regierung des Kindes das karolingische, damals fast vergessene Sendbotenamt, als daß sie einem Neuling die herzogliche Würde übertrug, deren Gefährlichkeit für den Staat durch die letzten Erfahrungen erprobt worden war. So wenig Denkmäler auch im Ganzen aus den Zeiten des Kindes auf uns gekommen sind, kann man doch das Anschwellen der großen Vasallen Schritt vor Schritt verfolgen. Der Sohn dieses Reginar, Giselbert, warf sich nachher zum

73) Ibid. Nr. 1229.
74) Eckhart Francia orient. II, 829 Nr. 11.

Herzoge von Lothringen auf, und spielte dort dieselbe Rolle, wie Arnulf in Baiern.

Während die Regierung durch Ehrsucht der älteren herzoglichen Häuser in die schwierigste Lage versetzt ward, errang sie auf anderer Seite durch kirchliche Mittel einen wichtigen Sieg. Erinnern wir uns an die Bulle vom Jahr 905, kraft welcher Pabst Sergius III die Metropolitanrechte des Erzstuhls Hamburg-Bremen bestätigt, die Metropoliten Hermann von Cöln und Hatto von Mainz ihrer Aemter entsetzt und dadurch einen furchtbaren Streich wider die Vormünder des Kindes geführt hatte. Erzbischof Adalgar, zu dessen Gunsten die Bulle erlassen worden war, starb den 9. Mai 909 und erhielt den Cleriker Hoger zum Nachfolger. Dieser Hoger empfieng [75]), jedoch nicht ohne vorläufigen Streit, die Weihe aus den Händen des Erzbischofs Herimann von Cöln, folglich hat er die erzbischöfliche Hoheit des Cölner Stuhles anerkannt und auf die von Pabst Sergius III seinem Vorgänger zugesprochenen Rechte verzichtet. An ebendenselben Hoger richtete der nämliche Pabst unter dem 1. Juni 911 eine Bulle [76]), kraft welcher er ihm das Pallium verleiht, aber von erzbischöflichen Rechten keine Sylbe sagt. Das Pallium war eine äußerliche Ehre, die Hoger für den Verlust an Macht trösten sollte, und der Pabst ist gleich dem Hamburger Erzbischofe davon abgestanden, seinen vor 6 Jahren ausgesprochenen Willen durchzufechten und den Streit mit Cöln weiter fortzuführen. Wem verdankte nun die deutsche Regierung eine so überaus wichtige Nachgiebigkeit der Curie? Ohne Zweifel einer Gesandtschaft, welche gleich nach Adalgars Tode an den Pabst abgegangen sein muß. Es ist mir durch eine anmuthige Gunst des Zufalls gelungen, die Persönlichkeit des Bevollmächtigten zu ermitteln. Bischof Adalbero von Augsburg war, wie wir wissen, einer der bevorzugten Rathgeber

75) Adami bremensis hist. I, 53. Pertz VII, 302.
76) Lappenberg Hamburg'sches Urkundenbuch I, 37 unten flg.

des königlichen Kindes und dessen Erzieher. Dieser Adalbero schickte [77]), kurz ehe er starb, seinen Kämmerer, den trefflichen Cleriker Udalrich, welcher 924 unter Heinrich I den Stuhl von Augsburg bestieg, nach Rom, um dort gewisse Geschäfte zu besorgen. Während Udalrich zu Rom weilte, ging Adalbero mit Tod ab. Da letzterer im Jahre 910 starb, muß Udalrich zu Ende des Jahrs 909 oder zu Anfang des folgenden die Reise angetreten haben. Drängt sich nicht von selbst die Vermuthung auf, daß der Augsburger Kämmerer darum von den Regenten-Vormündern nach Rom abgeschickt worden ist, um den Pabst zu bewegen, daß er jene Verfügung in Betreff des Streits zwischen Cöln und Hamburg zurücknehme und die deutsche Regierung nicht mehr aufs Aeußerste treibe? Mit welchen Mitteln Udalrich die so schwierige Sendung glücklich vollstreckte, erfahren wir freilich nicht, er mag dem Pabste vorgestellt haben, daß Sein und Nichtsein des deutschen Volks auf dem Spiele stehe. Udalrich hat damals hohe Verdienste um das Reich errungen und sich der Inful würdig gemacht, die ihm 14 Jahre später zu Theil wurde.

So rühmlich auch die Thätigkeit war, welche die Vormünder entwickelten, um den täglich wachsenden Gefahren die Spitze zu bieten, nahmen die öffentlichen Angelegenheiten eine immer trostlosere Gestalt an. Seit der großen und unglücklichen Schlacht wider die Ungarn hat, wie ich früher bemerkte, das Kind Baiern nur noch einmal im Frühling 909 besucht. Nach den vorhandenen Urkunden zu schließen, weilte der junge König meist in den Ländern am Rheine, im Jahr 908 zu Aachen, Forchheim, Frankfurt, Tribur, im folgenden zu Bodmann, Ingelheim, im Jahre 910 zu Frankfurt, Tribur, Forchheim, 911 zu Frankfurt. Man brachte ihn, wie mich bedünkt, vorzugsweise an solche Orte, die vor den Pfeilen der Ungarn gesichert schienen. Das öfter von mir angeführte Gedicht des Bischofs Salomo ist offenbar

77) Vita Udalrici cap. 1. Pertz IV, 387 oben.

in den letzten Zeiten des Kinds abgefaßt. Es enthält, außer den früher mitgetheilten, folgende Züge [78]), die ein durch Wahrheit und Kraft der Farbe überraschendes Bild damaliger deutscher Zustände geben: „wundern muß man sich, daß wir noch nicht ganz zu Grunde gerichtet sind. Kein Führer ist da, welcher spräche, vorwärts oder halt. Stünde ein Mann an der Spitze des Heeres, so würde die Ordnung nicht so völlig zerfallen sein, noch hätte Partheiung vermocht, Unheil ohne Maß anzurichten, oder herzogliche Bosheit das Scepter den Rechtschaffenen zu entwinden. Ueberall fehlt es an einer kräftigen Faust, die das Ruder führt. Die Zucht ist dahin, wer Andern keine Furcht einzuflößen versteht, verdient die Herrschaft nicht. Jenes Barbaren Volk (die Ungarn), das unsere älteren Herrscher einst in der Heimath aufsuchten und Zins zu zahlen nöthigten, dringt jetzt, weil wir kein Haupt haben, in unsere Wohnungen ein und fordert mit Blut den früher bezahlten Tribut zurück. Das Siechthum des Knaben, der den Namen eines Königs trägt, hat uns seit langer Zeit der festen Hand eines wahren Herrschers beraubt. Sein Alter ist unfähig, das Schwerdt zu führen, oder Gesetze zu geben, sein schwächlicher Körper und die spät reifende Kraft macht ihn den eignen Unterthanen verächtlich und reizt die äußeren Feinde zur Frevelthat. Wie sehr fürchte ich, daß der Ausspruch des Propheten (Prediger Salomo X, 16) wehe dem Volke, dessen König ein Kind ist, an uns in Erfüllung gehe."

Bischof Salomo bezeichnet den Sohn Arnulfs als einen Schwächling, als einen Merovinger, an Leib und Seele gleich verkrüppelt. Man muß seinen nahen Tod vorausgesehen haben. Denn Derjenige, welcher, wenn Ludwig — wie wirklich der Fall war — ohne männliche Nachkommenschaft starb, allein Erbansprüche auf das Reich erheben konnte, der letzte damals lebende Carolinger, jener Neustrier Carl der

78) Canisius-Basnage II, c. 242.

Einfältige, ergriff, noch ehe das Kind seine Augen schloß, Maßregeln, um sich seines Nachlasses zu versichern. Wir müssen den Neustrier ins Auge fassen. Streitigkeiten mit dem Grafen Balduin von Flandern, der durchaus die reiche Abtei Vaast nicht herausgeben wollte, und die Räubereien der Normannen verbitterten ihm den Genuß der durch Odo's Tod einiger Maßen befestigten Krone. Ueberdieß drückte auch in Neustrien wie in Deutschland Ehrsucht und Wachsthum der großen Vasallen die königliche Gewalt herab. Gegen Ende der Regierung des deutschen Kindes wird die Geschichte Carls des Einfältigen lichter. Der Neustrier bearbeitete seit 909 die Lothringer, und wirklich muß es ihm gelungen sein, eine Parthei im Lande zu bilden. In einem zu Trier im Jahr 909 ausgefertigten Vertrage [79]), kraft dessen die Mönche von St. Maximin gewisse Güter mit Rorich einem Vasallen des Trierer Stuhls austauschten, wird Carl als König bezeichnet. Eine ähnliche Spur finde ich in dem Gedichte Salomos. „Im Vertrauen sage ich Dir" redet er [80]) seinen Freund Dado von Verdun an, „keine Einigkeit herrscht bei uns — nur möge dieß der Gallier nicht hören." Meines Erachtens spricht Salomo so, weil er weiß, daß der neustrische König entschlossen ist, die deutsche Verwirrung zu benützen und Lothringen wegzunehmen.

Carl führte, wie im nächsten Kapitel gezeigt werden soll, diesen Plan aus, und die Erwerbung Lothringens durch die Franzosen wurde Ursache, daß die Normannen das Land längs der gallischen Nordküste, welches seitdem den Namen Normandie empfieng, zum Lehen erhielten.

Die letzte bis jetzt bekannte Urkunde [81]) Ludwigs des Kindes ist zu Frankfurt den 16. Juni 911 ausgefertigt. Er starb bald darauf. Regino sagt: die Leiche sei zu Regens-

79) Hontheim histor. trevir. I, 257.
80) Canisius-Basnage II, c. S. 241.
81) Böhmer regest. Carol. Nr. 1232.

burg begraben worden. Dieß scheint darauf hinzudeuten, daß der hinwelkende Jüngling sich von Frankfurt nach der Hauptstadt Baierns begeben hatte, oder brachte man vielleicht die Leiche von einem andern Orte, wo er gestorben, dorthin, weil im Stifte zu St. Emmeram die Gebeine seines Vaters Arnulf ruhten! Den Tag seines Todes nennt keine vorhandene Quelle, so wenig kümmerte sich die Nation um den Schwächling.

Drittes Kapitel.

Die Regierung Königs Conrad I. Aufstand der Herzoge. Tod Hatto's von Mainz. Sturz der schwäbischen Kammerboten. Pabst Johann X. Das Concil von Hohenaltheim. Conrad stirbt.

(Herbst 911 bis Ende Dezember 918.)

Gleich nach dem Tode des Kindes, vielleicht schon vorher, machte der Alamanne Burchard, den wir schon seit 909 als Herzog von Rhätien kennen lernten, den Versuch ganz Alamannien an sich zu reißen. Der alamannische Mönch berichtet [1]): „Burchard Fürst der Alamannen ward ungerechter Weise durch Anselm erschlagen, worauf die Mörder der Wittwe des Getödeten alle Güter wegnahmen, seine Söhne Burchard und Udalrich aus dem Lande vertrieben und ihre Lehen wie ihren erblichen Besitz unter sich vertheilten.“ Der Ausdruck „Fürst der Alamannen,“ welchen der Mönch braucht, ist unklar, Hermann der Lahme ersetzt [2]) denselben durch das deutliche und ohne Zweifel richtige Wort „Herzog,“ indem er beifügt, Herzog Burchard sei auf einem Landtage, den er berufen, umgebracht worden. Alle Neuere nehmen an, der Landtag, welcher Anlaß zu dem Morde gab, habe den Zweck gehabt, die neue Herzogswürde Burchards durchzusetzen, und

1) Perß I, 55.
2) Ad a 911. Perß V, 112.

man muß bekennen, daß diese Vermuthung in hohem Grade wahrscheinlich ist. Als Mörder Burchards wird ein sonst unbekannter Anselm genannt, aber Derjenige, welcher den Sturz Burchards zurüstete, war ohne Zweifel Bischof Salomo von Constanz, Hatto's Verbündeter. Der alamannische Mönch fährt fort: „auch Burchards Bruder, Adalbert, ein edler und gerechter Graf, ward auf Antrieb des Bischofs Salomo und einiger Andern getödtet. Hierauf wandte sich die Schwiegermutter des jüngeren Burchard, Gisela, nach Rom, um Vergebung ihrer Sünden und Schutz für ihr Eigenthum vom Pabste zu erbitten, aber nachher nahmen ihr jene Feinde, ohne Rücksicht auf das Fürwort des hl. Petrus, all' ihr Vermögen weg und vertheilten es unter sich.“ Sofort wird erzählt, wie Gisela auch bei dem neuen Könige Conrad vergeblich Recht suchte und in die Anklage des Hochverraths verstrickt wurde. Doch hievon später. Die Reise Giselas nach Rom berechtigt zu mehreren Schlüssen: erstlich wäre damals, als sie sich auf den Weg machte, ein König in Deutschland gewesen, so würde sie ihre Beschwerde sicherlich zuerst an diesen, und nicht an den Pabst gerichtet haben, zweitens deutet die Reise darauf hin, daß damals von der deutschen Regierung, oder den Vormündern des Kinds Unterhandlungen mit Rom gepflogen worden sein müssen: denn nur unter dieser Voraussetzung scheint mir ihre Flucht zum Pabste begreiflich. Wir werden unten Beweise finden, daß die eben ausgesprochene Vermuthung guten Grund hat. Endlich entsteht noch die Frage, wer Gisela, die Schwiegermutter des jüngeren Burchard war? Die Genealogen wissen hierauf keine Antwort. Und doch liegt eine solche nahe. Aus seiner Ehe mit Waldraden hinterließ der Carolinger Lothar II eine Tochter Namens Gisela, welche Kaiser Carl der Dicke oder vielmehr ihr Bruder Hugo um 882 mit dem Seekönige Gottfried vermählte [3]). Diese Gisela halte

---

3) Perz I, 398 und 593 und II, 199.

ich für die Schwiegermutter des jüngeren Burchard, und zwar weil aufstrebende Geschlechter wie das Burchard'sche damals bei dem Erlöschen der männlichen Carolingischen Linie Verbindungen mit weiblichen Sproßen des erlauchten Hauses, gleichviel ob ebenbürtigen oder halbbürtigen, suchten, da sie durch dieselben ein gewisses Recht auf die Herrschaft zu erlangen rechneten. Jener Graf Hugo von der Provence, der durch seine Mutter, eine Schwester Giselas, von Lothar II abstammte, verdankte die Rolle, welche er in der Welt spielte, großentheils seinem carolingischen Blute. Nach ähnlichen hohen Dingen strebten die Burcharde Schwabens. Auch wird jetzt die Härte begreiflich, welche Conrad I gegen Gisela bewies. Er haßte das carolingische Blut dieser Frau.

Zu gleicher Zeit, da der ältere Burchard die Hand nach Alamannien ausstreckte, riß ein fremder König ein Stück vom Erbe des verstorbenen Kindes weg. Eine der alamannischen Chroniken erzählt [4]) zum Todesjahre Ludwigs des Kindes: „Rudolf König von Burgund zog nach der Stadt Basel und kehrte dann wieder in sein Reich zurück.“ Sehr unklar drückt sich der Mönch aus, doch will er ohne Zweifel sagen, Rudolf habe Basel erobert. Dieß stimmt trefflich zu bekannten Verhältnissen. König Arnulf hatte, von seinen Ständen gezwungen, auf die Grundlage des Verduner Vertrags oder vielmehr des Testaments, kraft dessen Kaiser Lothar I 855 sein Erbe unter seine Söhne vertheilte, mit dem Burgunder Rudolf unterhandelt und demselben die jenseits der Aar und südlich vom Rhein gelegenen Orte, namentlich Basel, abtreten müssen [5]). Aber nachher machte Arnulf die größten Anstrengungen, um Rudolf zu stürzen und daß es ihm gelang, Basel dem Burgunder wegzunehmen, erhellt

4) Pertz I, 55 b unten.

5) Die Beweise im zweiten demnächst erscheinenden Bande meiner Geschichte der Carolinger.

aus den Akten des im Jahr 895 zu Tribur gehaltenen Concils, wo Ering, Bischof von Basel, als geistlicher Vasalle Arnulfs erschien und mitunterschrieb. Nun aber nachdem Arnulfs Sohn Ludwig bei seinem Tode das deutsche Reich in der größten Verwirrung hinterließ, hielt der Burgunder die Gelegenheit für günstig, um das Geraubte zu holen und die ursprünglichen Gränzen seines Reichs wieder herzustellen. Die Mäßigung, die er bewies, indem er sich mit Basel begnügte und nicht noch mehr dazu nahm, deutet darauf hin, daß er in seinem Rechte zu sein glaubte. Was die Zeit der Eroberung Basels anbetrifft, so erhellt aus den Worten des Mönchs, daß Rudolf den Zug kurz vor seinem eigenen Ableben und nach dem Tode Ludwigs des Kindes antrat. Nun starb der Burgunder, laut dem völlig glaubwürdigen Zeugnisse [6]) der Lausanner Chronik, Sonntags den 25. Oktober 911. Basel ist also zwischen den Monaten August und Oktober 911 von den Burgundern eingenommen worden, zu einer Zeit, da Conrad I den Thron Germaniens noch nicht bestiegen hatte.

Den dritten Streich wider das hauptlose deutsche Reich führte der Neustrier Carl der Einfältige. Die Nordmannen verheerten damals, wie gewöhnlich, den französischen Boden. Da der Neustrier voraussah, daß es, wenn er Lothringen wegnehme, leicht zum Kriege mit dem künftigen Könige der Deutschen kommen dürfte, und da er sich nicht getraute zugleich den Nordmannen und den Deutschen die Spitze zu bieten, so begann er das Werk der Erwerbung Lothringens mit einem Vertrage, den er den Seeräubern bot. Unter der Bedingung den christlichen Glauben anzunehmen und der Krone Frankreich Lehntreue zu erzeigen, gab er im Sommer 911 dem Häuptlinge der Nordmannen Rollo, seine Tochter Gisela zur Gemahlin und trat zugleich an den neuen Schwiegersohn und seine Schaaren das Küstenland zwischen

6) Pertz III, 152.

dem Flusse Epte und der Bretagne, d. h. die von Run an unter dem Namen Normandie bekannte Provinz ab [7]). Dieß gethan, wandte sich Carl der Einfältige nach Lothringen. Eine Parthei war, wie ich oben zeigte, längst für ihn gewonnen und ohne Mühe scheint er sich in den Besitz des Landes gesetzt zu haben. Die Huldigung muß zwischen dem 10. Oktober und dem 24. November 911 erfolgt sein [8]). Die erste auf uns gekommene lothringische Urkunde Carls ist unter dem 20. December 911 ausgestellt [9]). Derjenige, welcher die Erhebung des neustrischen Carolingers am bereitwilligsten unterstützte, war jener Reginar, welchen Ludwig das Kind im Jahre zuvor zum Sendboten über Lothringen ernannt hatte. Da er nach dem Herzogthum strebte, scheint ihm die neue Würde nicht genügt zu haben, und er hoffte wohl seine Rechnung besser bei dem Einfältigen zu finden, als bei den deutschen Königen. Ein von Pertz wieder aufgefundener französischer Geschichtschreiber, Richer, aus dessen Werke vielleicht unsere größeren deutschen Chronisten vom Anfange des 12ten Jahrhunderts, Eckehard von Herzogen-Aurach und der sächsische Mönch, schöpften, gibt [10]) zu verstehen, daß Reginar bei Carl dem Einfältigen in hohen Ehren stand. Die Urkunden des Neustriers stimmen hiemit überein. Unter dem 12. April 912 verleiht [11]) Carl der Einfältige auf Fürbitte der ehrwürdigen Grafen Reginar und Berengar an einen Mönch Fulrad gewisse Güter. Noch geeigneter für meinen Zweck ist eine andere Urkunde [12]); doch kann die Beweiskraft derselben nur auf Umwegen erhärtet werden. Ein Graf, der zugleich Abt des überreichen Stifts Maximin zu Trier ist, ersuchte zu Ende des Jahres 911, also zu einer Zeit

---

7) Bouquet recueil VIII, 257.
8) Böhmer regest. S. 182.
9) Ibid. Nr. 1934.
10) Histor. I, 34. Pertz III, 579.
11) Bouquet IX, 516 unten.
12) Ibid. S. 514.

da Carls Herrschaft über Lothringen noch neu war, den König, besagtem Kloster den Besitz einiger Ländereien, die schlimme Leute an sich gerissen hätten, zu bestätigen. Der König erfüllte diese Bitte durch einen zu Metz unter dem 11. Januar 912 ausgestellten Gnadenbrief. Wir wissen aus Reginos Chronik, daß im Jahr 906 die deutschen Conradiner Conrad der ältere und Gebehard (der lothringische Herzog) das Mariminsstift besaßen. Jetzt, nachdem Carl der Einfältige Lothringen erobert hat, ist die Abtei den Conradinern abgenommen, befindet sich jedoch abermals in den Händen eines Laien. Wer ist nun dieser unbekannte Laie, dessen Name die Urkunde nicht nennt? Ohne Zweifel Reginar, denn sein erstgeborner Sohn Gislebert, der nach dem um 916 erfolgten Tode des Vaters, laut Richers Zeugnisse, die Lehen desselben erbte, erscheint [13]) seitdem als Herr des Stifts St. Mariмin. Meines Bedünkens war die reiche, den Conradinern abgenommene Abtei der Köder, mit welchem Carl der Einfältige den Uebertritt Reginars zu seiner Parthei und dessen Verrath am deutschen Reiche belohnte. Ich will noch bemerken, daß Reginar aus Carolingischem Halbblute stammte, sein Vater Giselbert hatte eine Tochter Kaisers Lothar I entführt und geehlicht.

Neben Reginar genoß auch Graf Matfried, über den Ludwig das Kind im Jahre 906 die Reichsacht verhängt hatte, die Gunst des neuen lothringischen Königs. In zwei Urkunden [14]) Carls des Einfältigen aus den Jahren 916 und 919 erscheint er als Hofrichter. Ratbot dagegen, der Erzbischof von Trier, welcher unter Ludwig dem Kinde, wie ich oben zeigte, mit der Kanzlerwürde für Lothringen bekleidet worden war, verlor Anfangs durch den Regierungswechsel. Die lothringischen Urkunden des Einfältigen nennen vom December 911 bis zur Mitte des Jahrs 913 den Fran-

13) Calmet histoire de Lorraine I, 877.
14) Bouquet IX, 526 Mitte und 542 oben.

zosen Heriveus (Erzbischof von Rheims) als Erzkanzler [15]) des Westreichs. Aber ein Gnadenbrief vom August 913, der freilich das Erzstift Trier selbst betraf, ist im Namen des Erzkanzlers Ratbot ausgefertigt. Nachher aber führt Heriveus wieder das Reichssiegel. Die Sache sieht so aus, als habe Carl, um den Trierer nicht vor den Kopf zu stoßen, die Einrichtung Ludwigs des Kindes nachahmen wollen, sei aber durch die Eifersucht des Rheimsers, welcher die festeste Stütze des Einfältigen war, wieder auf andere Gedanken gebracht worden. Allen Urkunden, welche Carl seit der Erwerbung Lothringens ausfertigen ließ, ist die Zeitbestimmung beigefügt: im ersten, zweiten u. s. w. Jahre nach erlangter reicherer Erbschaft — largiore hereditate indepta. Der Sinn dieser Formel kann möglicher Weise ein doppelter sein: entweder will der französische Carolinger damit sagen, er habe mehr erlangt als er erwarten durfte — dann würde sich der Satz auf die im Jahre 870 erfolgte Theilung Lothringens zwischen Carl dem Kahlen und Ludwig dem Deutschen beziehen. Betrachtete man den eben erwähnten Aachener Vertrag als die rechtliche Grundlage des Besitzes der deutschen und neustrischen carolingischen Linien, so konnte Carl der Einfältige als Urenkel Carls des Kahlen nur die wälsche Hälfte Lothringens ansprechen, und indem er auch die deutsche dazu bekam, hatte er folglich mehr davon getragen, als ihm von Rechtswegen gebührte. Oder aber ist die Meinung der Formel die: Carl habe zwar jetzt nach Eroberung Lothringens mehr erlangt, als früher, da er nur Neustrien besaß, aber doch bei Weitem nicht Alles, was er kraft seines Erbrechts, als letzter damals lebender männlicher Carolinger, anzusprechen habe. Bedenkt man, daß zu der Zeit, da der Einfältige die fragliche Formel einführte, mit Ludwig dem Kinde der carolingische Mannsstamm in Deutschland erloschen war, daß ferner nach der allgemeinen Meinung damaliger Zeiten nur Carolinger ein

15) Ibid. S. 518.

Anrecht auf die Herrschaft besaßen, endlich daß große Herrn stets so weit als möglich um sich greifen, so kann man nur für die letztere Deutung entscheiden. Es bedarf übrigens keiner Wahrscheinlichkeitsgründe. Die That wird zeigen, daß Carl eine Parthei in Deutschland bildete und die Hände nach dem Erbe des Kindes ausstreckte.

So drohende Wolken hatten sich über den Gränzen des Reichs, zum Theil auch im Innern, gelagert, als die Häupter unserer Nation — wie es scheint Ende Oktober oder Anfangs November 911 — sich zu Forchheim versammelten, um eine Königswahl vorzunehmen, die um so schwieriger war, weil zugleich ein neues Haus erhoben werden mußte. Die Quellen ermangeln nicht, letztere Schwierigkeit hervorzuheben. Hermann der Lahme sagt [16]): „der königliche Stamm war diesseits des Rheines erloschen.“ Von den herzoglichen Geschlechtern konnten sich zwei der Verwandtschaft mit den nun ausgestorbenen Carolingern Germaniens rühmen: der Baier Arnulf, Liutpolds Sohn, und die Conradiner. Ueber die verwandtschaftliche Verbindung Liutpolds mit den Carolingern findet man das Nöthige in meinem demnächst erscheinenden Werke. Die Conradiner werden in vielen Urkunden [17]) des Kinds als seine Verwandte oder Vettern bezeichnet. Doch kann diese Verwandtschaft nur von weiblicher Seite und aus Verschwägerung stammen, denn Niemand ist es gelungen, die Conradiner aus carolingischem Mannsstamme abzuleiten, und das angeführte Zeugniß Hermanns des Lahmen schließt geradezu diese Möglichkeit aus. Ueber die Heirath oder die Heirathen, welche die Conradiner mit den Carolingern verschwägert haben sollen, gibt es nur Vermuthungen, auf welche ich mich nicht einlassen mag. Der Baier Arnulf scheint gar nicht oder nicht ernstlich in Vorschlag gekommen zu sein. Darf man dem ältesten Geschichtschreiber des Liutolfinischen Hauses trauen,

16) Ad a 911. Pertz V, 112.
17) Böhmer regest. Carol. Nr. 1217, 1226, 1229, 1232.

so schwankte die Wahl zwischen dem Sachsen Otto und dem Herzoge Conrad von Franken, dem Haupte der Conradiner, und zwar hatte Anfangs Ersterer die Oberhand. Widukind sagt [18]: „da Ludwig (das Kind) keinen Erben hinterließ, bot das gesammte Volk der Sachsen und Franken dem Herzoge Otto die Krone an. Otto aber wies sie wegen seines hohen Alters zurück, und gab den Rath, Conrad den bisherigen Herzog der Franken zu wählen, doch behauptete Otto nachher wie vorher das höchste Ansehen im Reiche." Obgleich es durchaus nicht im Charakter der Liutolfiner lag, auf die Herrschaft, gleich einem Weisen oder einem Schwachkopf, zu verzichten, schenke ich dennoch Widukinds Worten deßhalb Glauben, weil der neue König nachher den alten Sachsenherzog, so lange dieser lebte, sehr schonend behandelt hat, und erst nach Ottos Tode mit seinem Sohne Heinrich in Streit gerieth. Die alamannische Chronik behauptet [19], Conrad sei sofort von Franken, Sachsen, Alamannen und Baiern zum Herrn und Haupt des Reichs erwählt worden. Abermal will ich gerne zugeben, daß Wähler aus Sachsen, Franken, Baiern, Alamannien dem Conradiner ihre Stimme gaben. Denn es gab sicherlich in allen deutschen Provinzen, namentlich unter dem höhern Clerus, solche Große, die, zum Theil aus Eifersucht gegen die andern herzoglichen Häuser, den Conradiner begünstigten. Aber einmüthig war die Wahl darum nicht. Eine dritte Parthei bestand, welche den Neustrier Carl den Einfältigen kraft seines carolingischen Erbrechts entweder geradezu auf den Thron erheben, oder doch dem Franken entgegensetzen wollte. Aventin berichtet, Arnulf der Baier, Giselbert der Lothringer, (Reginar's Sohn,) Erchanger, Bertold und Burchard die Alamannen, seien entschlossen gewesen, den Franzosen Carl herbeizurufen. Ich bin der Ansicht, daß Aventin hier einer jener jetzt verlornen Quellen folgt, und

18) Gesta Saxon. I, 16. Pertz III, 425.
19) Pertz I, 56.

werde unten zeigen, daß die That für die Wahrheit seiner Aussage Zeugniß ablegt. Doch trieb diese Parthei allen Anzeigen nach vorerst ihr Wesen verdeckt, und ohne Streit mag die Wahlversammlung auseinander gegangen sein. Denn im Vortheile der Französisch-Gesinnten lag es, daß zwei Gegenkönige einander gegenüberstanden. Bei dem voraussichtlichen Streite Beider konnten sie um so ungehinderter ihre Pfeifen schneiden.

Conrad wurde den 8. November 911 zu Forchheim als König ausgerufen [20]). Wir besitzen eine Urkunde [21]), welche er ebendaselbst 2 Tage später zu Gunsten eines Stifts zu Ansbach ausstellte. Um Weihnachten begab er sich nach Constanz und St. Gallen zu Salomo, der in ersterem Orte Bischof, im zweiten Abt war. Er hatte hier die Früchte der von Salomo gegen den Empörer Burchard ergriffenen Maßregeln zu pflücken und dem Bischofe-Abte seinen Dank für die bewiesene Treue abzustatten. Der Mönch Eckehard gibt [22]) eine Schilderung der Spiele und Mummereien zum Besten, mit welchen damals Salomo den König belustigte. Aber auch sehr ernsthafte Geschäfte wurden verhandelt. Anfangs Januar 912 befand sich Conrad I auf dem Schlosse Bodman. Hier muß Gisela, die Schwiegermutter des jüngeren Burchard, welche kurz zuvor aus Rom zurückgekehrt war, vor ihm erschienen sein. Nach den Andeutungen der alamannischen Chronik erging es ihr schlecht, sie wurde des Hochverraths angeklagt.

Die oben erwähnte erste Urkuude, welche wir aus Conrads Tagen besitzen, ist im Nmmen des Erzkanzlers Hatto ausgefertigt. Der neue König hatte demnach noch während der Wahlversammlung den Mainzer Erzbischof zu seinem Erz-

---

20) Böhmer regest. Carol. S. 118.
21) Ibid. Nr. 1233.
22) Pertz II, 84 flg.

kanzler ernannt, und in der That werden wir sehen, daß Hatto, so lange er lebte, denselben Einfluß besaß, wie in den Zeiten des Kindes, mit andern Worten, daß er die Seele der Regierung, das Herz des Königs war. Gleichwohl blieb er nicht Erzkanzler, schon die zweite bis jetzt aufgefundene Urkunde [23]) Conrads nennt als Erzkanzler den Salzburger Erzbischof Piligrim, der die nämliche Würde unter dem Kinde bekleidet hatte, auch die andern Urkunden tragen Piligrims Namen. Woher nun diese Erscheinung? Ich denke mir, daß Conrad in gutem Einverständnisse mit Hatto das Amt an Piligrim übertrug, um diesem mächtigen Cleriker keinen Anlaß zur Unzufriedenheit zu geben und denselben an den Thron zu fesseln, welcher eifriger Freunde bedurfte. Auch bekam Hatto um jene Zeit wichtige Geschäfte, die ihn nöthigten sich längere Zeit vom Hofe zu entfernen. Mitte März 912 muß der Mainzer Erzbischof in der Umgebung des Königs gewesen sein. Denn unter dem 14. des ebengenannten Monates bestätigte Conrad auf Fürbitte Hattos und Anderer in einer zu Straßburg ausgestellten Urkunde [24]) die Rechte und Freiheiten des Klosters St. Gallen. Aber nun entsteht eine Lücke von 5 Monaten in der Geschichte des Mainzers. Erst in einer Frankfurter Urkunde [25]) vom 8. August 912 wird er wieder genannt. Der St. Galler Mönch Eckehard gibt meines Bedünkens Aufschluß über die Ursache, warum der Erzbischof während des angegebenen Zeitraums nicht am Hofe sich zeigen konnte. Derselbe spricht [26]) nämlich weitläufig von einer Reise Hattos nach Italien, die nothwendig ins Jahr 912 fallen muß, da er beifügt, daß Hatto kurz nach der Rückkehr gestorben sei. Hatto verschied, wie unten gezeigt werden soll, in der ersten Hälfte des Jahrs 913. Als Zweck der italienischen

---

23) Böhmer regest. Carol. Nr. 1234.
24) Neugart cod. diplom. Alam. Nr. 682.
25) Monument. boica XXVIII, 146 flg.
26) Pertz II, 88 flg.

Reise bezeichnet Eckehard den Auftrag, königliche Einkünfte einzutreiben, womit auch die Aeußerung am Schlusse der Erzählung übereinstimmt, Hatto habe große Schätze aus Italien mit sich gebracht. So ungesalzen in vielen Stücken der Bericht des Mönchs klingt, der einer noch im 11. Jahrhundert, da Eckehard schrieb, verbreiteten Ueberlieferung gemäß Hatto als einen der schlausten Sterblichen hinstellen möchte, und obgleich er die Reise fälschlich ins Jahr 917 nach erfolgter Hinrichtung der schwäbischen Kammerboten versetzt, kann man doch die Grundzüge der Erzählung kaum bezweifeln. Hatto muß im Auftrage des Königs Conrad um die angegebene Zeit nach Italien gegangen sein. War er wirklich beauftragt Geld einzuziehen, so kann dieß nur so verstanden werden, daß er gewisse Rechte, welche die deutsche Krone in Lombardien ansprach, verkaufen sollte. Denn wirkliche Hoheit oder Gewalt in Italien besaß Conrad so wenig als sein Vorgänger Ludwig das Kind. An einen Krieg gegen Berngar aber konnte er nicht denken. Dagegen läßt sich leicht zeigen, daß Conrad um jene Zeit Geld, sehr viel Geld bedurfte. Ich glaube jedoch, daß der Hauptzweck der Reise Hatto's nicht Geldgeschäfte, sondern Unterhandlungen mit Petri Stuhl waren, die Einziehung von Geldern mag er nebenbei besorgt haben. Den Beweis für meine Behauptung werde ich unten führen.

Die eine der beiden alamannischen Chroniken meldet [27]) zum Jahre 912 zwei Feldzüge des neuen Königs gegen die Lothringer, die andere versetzt einen Kampf mit denselben Gegnern ins Jahr 913. Haben beide Recht, so ist Conrad in kurzen Zwischenräumen dreimal gegen Carl den Einfältigen, oder seine Anhänger ausgerückt. Ich vermuthe jedoch, daß der Zug, von welchem die andere Quelle berichtet, zusammenfällt mit dem Angriffe, den die erste als zweite

27) Pertz I, 55.

Waffenthat des Jahres 912 zählt, und daß der eine wie der andere Zug ins Jahr 912 gehört. Mein Hauptgrund ist, daß gegen Conrad seit Ende des Jahrs 912 im Innern des Reichs Feinde aufstanden, die ihm hinfort keine Zeit mehr ließen, Krieg mit auswärtigen Mächten zu führen, und daß die Urkunden — die einzigen sicheren Führer beim Streite oder Schweigen der Chronisten — nur zu letzterer Annahme stimmen. Ich setze den ungeschlachten Bericht der Chronik her: „Carl der Einfältige fiel ins Elsaß ein, Conrad I in Lothringen; nachdem ein erheuchelter Vertrag abgeschlossen worden, drang Conrad abermal bis Aachen in Lothringen vor. Ein Haufe Lothringer aber zog gegen Straßburg, die Stadt wurde verwüstet und verbrannt." Das sind sibyllinische Worte! der Zusammenhang mag etwa folgender sein: von Bodman aus, wo er sich laut der früher angeführten Urkunde den 11. Januar 912 befand, ging der König über Straßburg, wo er den 14. März weilte [28]) und durch das Elsaß nach Fuld, wo er unter dem 12. April zwei Urkunden ausstellte [29]). Meines Erachtens besuchte er letzteres, zwischen Sachsen und dem von Carl dem Einfältigen eroberten Lothringen liegende Kloster darum, weil er Unterhandlungen des jüngern Herzogs Heinrich mit dem Neustrier, die damals sicherlich im Werke waren, überwachen wollte. Vom 12. April bis zum Juli 912 haben wir keine Urkunden Conrads. Ich denke mir, daß er während dieses Zeitraums den ersten Zug nach Lothringen vorbereitete. Aber indeß hatte Carl, die Absichten des Gegners errathend, das Elsaß angegriffen, um dadurch Conrad zu zwingen, daß er umkehre und den neustrischen Unterhändlern wieder freien Zugang nach Sachsen öffne. Wirklich ging der deutsche König, dessen Streitkräfte sicherlich nicht beträchtlich waren, über den Rhein zurück. Den 1. Juli 912 finden wir ihn zu Frank-

28) Böhmer regest. Carol. Nr. 1235.
29) Ibid. Nr. 1236 und 1237.

furt. Eine Urkunde [30]), die er daselbst ausstellte, zeugt ebenso wie die zwei bereits erwähnten, unter dem 12. April zu Fuld ausgefertigten, von außerordentlicher Großmuth gegen das Stift des hl. Bonifazius. Kraft der einen bestätigte er alle Rechte und Besitzungen des Klosters Fuld, kraft der zweiten schenkte er demselben Güter im Grabfeld, kraft der dritten einen bisher zum Allodial-Vermögen des conradinischen Hauses gehörigen Hof in Thüringen. Die Geschichte Conrads I. — ich füge bei, auch die der nächstvorhergehenden Könige — weist kein zweites Beispiel ähnlicher Freigebigkeit auf. Sie muß ihren Grund haben. Ich denke mir, daß Conrad den Fulder Abt durch diese Gnadenerweisungen zur Treue gegen die Krone und zu eifrigem Beistand wider die Sachsenherzoge anfeuern wollte. Der König muß damals über einen Monat in Frankfurt geblieben oder bald wieder dahin zurückgekehrt sein, denn die nächste vorhandene Urkunde [31]) ist ebenfalls zu Frankfurt und zwar unter dem 8. August ausgefertigt. Vielleicht wurden an diesem Orte Unterhandlungen zwischen Conrad und Carl dem Einfältigen angeknüpft. Was ihr Inhalt war, ob etwa der Deutsche, auf die Grundlage des Aachener Vertrags vom Jahre 870 zurückgehend, dem Neustrier die wälsche Hälfte Lothringens anbot, wenn Letzterer die deutsche und das Elsaß ungefährdet dem germanischen Reiche überlasse? — wir wissen es nicht. Dagegen erhellt aus den Worten der Chronik, daß es keinem Theil Ernst war, und daß der etwa abgeschlossene Vertrag sogleich verletzt wurde. Von Frankfurt wendete sich sofort der König nach Schwaben. Den 23. August befand er sich bei Heidelberg [32]), den 25. Sept zu Bodman [33]), den 3. Oktober zu Ulm [34]). Ich getraue mir die Gründe zu ermitteln, sowohl

30) Ibid. Nr. 1238.
31) Ibid. Nr. 1239.
32) Ibid. Nr. 1240.
33) Ibid. Nr. 1241.
34) Ibid. Nr. 1242.

warum Conrad im Hochsommer gegen zwei Monate in Frankfurt, als auch warum er im Herbste ebenfalls längere Zeit in Alamannien verweilte. Der Fortsetzer Regino's berichtet [35]) zum Jahr 912, daß die Ungarn, von Niemand gehindert, Franken und Thüringen verwüsteten. Von äußeren und innern Gegnern bedrängt, mag Conrad den fränkischen und thüringischen Grafen die Sorge überlassen haben, ihre Lehen zu vertheidigen, aber die wichtige Reichspfalz Frankfurt und noch mehr seine hinter dieser Stadt — im heutigen Gebiete von Nassau — gelegenen Eigengüter wollte er selbst schützen. Daher jener längere Aufenthalt am untern Main. Weiter geht aus dem Berichte [36]) des Mönchs Eckehard hervor, daß seit des Königs Anwesenheit in St. Gallen und Bodman um das Neujahr 912 eine ältere Feindschaft, die zwischen den schwäbischen Kammerboten und dem Constanzer Bischofe Salomo herrschte, neue Nahrung erhalten hatte. Der König mußte zum Schutze des ausgezeichneten Bischofs, eines seiner treusten Verbündeten, bereit sein. Ueberdieß deuten die Ereignisse des folgenden Jahrs darauf hin, daß Conrad auch noch aus anderen Ursachen Verdacht gegen die Kammerboten hegte. Aus diesen Gründen, denke ich mir, habe sich Conrad im Herbste von Frankfurt nach Alamannien begeben. Ende November 912 finden wir ihn zu Weilburg [37]), welchen Ort Widukind als ein Allod des conradinischen Hauses bezeichnet [38]). Von dieser unfern dem Rheine und der damaligen Gränze Lothringens gelegenen Stadt aus mag Conrad gegen Ende des Jahrs 912 den zweiten Angriff auf Lothringen gemacht haben und bis Aachen vorgedrungen sein. Denn wenn man den zweiten

35) Pertz I, 614.
36) Pertz II, 85.
37) Böhmer regest. Carol. Nr. 1243.
38) Gesta Saxonum I, 25. Pertz III, 429.

Zug an das Ende des Jahrs versetzt, läßt es sich ohne Mühe erklären, warum die andere alamannische Chronik dieselbe Waffenthat zum Jahr 913 zieht. Der Anfang eines neuen Jahrs wurde nämlich damals sehr verschieden berechnet. Aus dem Erfolge rechtfertigt sich der Schluß, daß Conrad abermal nicht über hinreichende Streitkräfte verfügte, um etwas Nachhaltiges ausrichten zu können. Auch brauchte man von Neuem das schon früher mit Glück angewandte Mittel gegen ihn: ein Haufe Lothringer rückte vor Straßburg und steckte einen Theil der Häuser in Brand. Nun trat, wie es scheint, Conrad den Rückzug an. Um den zweimaligen Marsch der Lothringer ins Elsaß zu erklären, muß ich einige Bemerkungen über die Verhältnisse dieser Provinz einflechten. Durch den Staatsvertrag von Verdun war das Elsaß zum Erbe Kaisers Lothars I geschlagen worden, die Ränke Ludwigs des Deutschen und die Achener Theilung vom Jahr 870 brachten die Landschaft zum deutschen Reiche. Als aber Carl der Einfältige sich anschickte, das gesammte carolingische Erbe einzuthun, warf er auch über das Elsaß sein Netz aus. Ohne Frage ist es ihm gelungen, eine französische Parthei in letzterer Landschaft zu bilden. Denn nicht nur übte er im Frühling 912 Hoheitsrechte über das Elsaß aus, indem er durch Urkunde [39]) vom 3. Februar des genannten Jahrs die Rechte und Güter des unweit Straßburg gelegenen Klosters Andlau bestätigte, sondern er muß auch in Straßburg selbst Anhang gewonnen haben. Die Akten des Hohenaltheimer Concils, von welchen ich unten handeln werde, weisen darauf hin, daß bei dem im Jahre 913 an dem Straßburger Bischof Otbert verübten Morde der Lothringer Richwin betheiligt war, welcher sich sofort auf den erledigten Stuhl schwang. Richwin konnte aber nur im Vertrauen auf fremden Schutz, d. h. auf den Beistand Carls des Einfältigen, ein solches kühnes Wagstück unternehmen,

39) Böhmer regest. Carol. Nr. 1937.

er scheint an der Spitze der französischen Parthei gestand
zu seyn. Allein so hartnäckig der deutschen Krone die Hoh
über das Elsaß bestritten wurde, hatte auch Conrad sein
Anhang im Lande und wußte mit Hülfe desselben seine Re
zu behaupten. Den 12. März 913 besuchte er Straßburg[40]
Fünf Monate später wurde Bischof Otbert, ein eifriger An
hänger Conrads, (den 30. August 913[41]) ermordet. D
welcher sofort den Straßburger Stuhl bestieg, Gottfrie
wird in einer alten Grabschrift ein Sprosse aus Carolingi
schem Stamme, ein Schwestersohn Carls (des Kahlen) ge
nannt. Offenbar war er durch die Parthei des Lothringer
erhoben worden. Gottfried starb jedoch schon nach achtwö
chentlichem Regiment, man weiß nicht ob eines gewaltsame
oder natürlichen Todes. Abermal vergab lothringischer Ein
fluß das Bisthum an Richwin, den ich oben erwähnte. Allein
dessen ungeachtet hielt Conrad die Hoheit über das Elsaß
fest. Die Väter der Synode von Hohenaltheim, welche im
Herbste 916 zusammentrat, luden, wie wir sehen werden
Richwin vor ihren Richterstuhl, behandelten Straßburg als
eine Stadt des Reichs und das dortige Hochstift als Suff
raganstuhl der Mainzer Metropole. Ueber die Verhältnisse
des Elsasses zu Conrad während seiner zwei letzten Jahre
liegen keine Quellen vor, hingegen ist gewiß, daß seit der
Zeit, da Heinrich I, Conrads Nachfolger, Lothringen wieder
erobert hat, das Elsaß sammt Straßburg unbestritten dem
deutschen Reiche verblieb.

Während Conrad auf solche Weise das Elsaß behauptete,
gab er dagegen seit dem oben erwähnten Feldzuge von Ende
des Jahrs 912 die Hoffnung auf, Lothringen mit Waffen-
gewalt zu bezwingen, und überließ dieses Land seinem Wider-
sacher Carl dem Einfältigen. Der Beweis hiefür kann nur
mittelst einer päbstlichen Bulle geführt werden.

40) Ibid. Nr. 1247.
41) Granddidier histoire de l'eglise de Strasbourg II, 276 flg.

Wir müssen uns zunächst nach Rom wenden. Pabst Sergius III, der, wie ich oben zeigte, die harte, im Jahr 905 wider Heriman von Cöln und Hatto von Mainz gerichtete Verordnung auf Betreiben des Augsburger Gesandten Heinrich durch Bulle vom 1. Juni 911 stillschweigend zurücknahm, und den Bischof Hoger mit der leeren Ehre des Palliums tröstete, starb[42]) Ausgangs August 911. Zu seinem Nachfolger wurde der Römer Anastasius III gewählt. Eben dieser Anastasius erließ an Hoger eine Bulle[43]), welche die alten Metropolitanrechte des vereinigten Stuhles Hamburg und Bremen in vollem Umfange erneuerte und Jeden, der dawider zu handeln wagen würde, namentlich den Cölner Erzbischof, mit schweren Strafen bedrohte. In der Bulle selbst ist kein Jahr, sondern nur der Monat Januar bemerkt. Da Anastasius vom September 911 bis zum November 913 Petri Stuhl einnahm, so muß das fragliche Schreiben entweder in den Januar 912 oder in den nämlichen Monat des folgenden Jahres fallen. Ich bin überzeugt, daß es dem Januar 913 angehört. Weiter ist an sich klar, daß der Pabst eine so wichtige Verfügung, welche eine Metropole bedeutend vergrößerte, eine andere dagegen verminderte, nur im Einverständnisse mit dem Könige, dessen Vortheile sie entsprach, getroffen haben kann. Die Auflösung des Hamburger Metropolitanverbandes und die Einverleibung Bremens in den Cölner war vor achtzehn Jahren ins Werk gesetzt worden[44]) einerseits weil Hatto von Mainz die größeren Erzstifte Germaniens enge unter sich verbinden und zu gemeinsamem Kampfe wider den herzoglichen Sturm, den er kommen sah, zusammenschaaren wollte, andererseits weil König Arnulf durch die fragliche Maßregel seinem Sohn Zwentibald

42) Pagi breviarium pontif. roman. II, 198.

43) Lappenberg, Hamburg'sches Urkundenbuch I, 38.

44) Die Beweise im demnächst erscheinenden zweiten Bande meiner Geschichte der Carolinger.

die Nachfolge im Reiche anzubahnen rechnete. Aber die neuliche Eroberung Lothringens durch Carl den Einfältigen hatte Alles geändert. Weder die Ehre noch das Wohl des deutschen Reiches duldete jetzt mehr, daß Bremen unter Obhut des Cölner Erzstiftes verbleibe, welches letztere nicht mehr zu Germanien gehörte, sondern den Feind Conrads, Carl den Einfältigen, als seinen Lehensherren verehrte. Indem daher Pabst Anastasius die Scheidung aussprach und Hamburg wieder in seine alte Rechte einsetzte, handelte er im deutschen Vortheile und that Etwas, was 63 Jahre früher Ludwig der Deutsche unter gleichen Umständen auf eigene Faust angeordnet hatte [45]). Ehe die Bulle erlassen ward, müssen Unterhandlungen zwischen der Curie und dem deutschen Hofe statt gefunden haben. Rufen wir uns nun ins Gedächtniß zurück, daß Erzbischof Hatto von Mainz, durch Conrad abgesendet, im Frühjahr oder Sommer 912 Italien besuchte, so wird, hoffe ich, der früher ausgesprochene Satz, nicht Einziehung von Geldern, sondern Geschäfte in Rom seien Hauptzweck der Reise des Erzbischofs gewesen, für genügend bewiesen gelten. Sicherlich war es Hatto, der den Pabst bestimmte, für den Fall, daß die Lothringer in der Empörung verharren würden, den Metropolitanverband von Hamburg herzustellen. Mitte oder Ende Januar 913 konnte man zu Rom bereits über den Erfolg des letzten deutschen Feldzuges nach Lothringen unterrichtet sein. Die Sache hat jedoch noch eine andere Seite. Dadurch, daß Conrad die Scheidung Bremens von Cöln hervorrief, verfeindete er sich unversöhnlich mit dem Cölner Metropoliten und der König konnte von nun an nicht mehr erwarten, daß der lothringische Clerus ihm beistehen werde, Carl den Einfältigen zu vertreiben. Aus diesem Grunde ist die Bulle des Pabstes Anastasius III als ein vollwichtiger Beweis zu betrachten, daß Conrad — wenigstens für die nächste

45) Das. Bd. I. .

Zeit — auf Wiedervereinigung Lothringens mit dem deutschen Reiche verzichtet hatte.

Zu Ende des Jahrs 912 erfolgte in Sachsen ein Todesfall, welcher die seit dem Regierungsantritte Conrads in der Stille gährende Unzufriedenheit der Herzoge zum Ausbruch brachte. Den 30. November 912 starb der alte Herzog Otto von Sachsen, nachdem er 8 Tage vor seinem Tode, den 22. November die Geburt eines Enkels aus der Ehe Heinrichs mit Mathilde erlebt hatte [46]). Der Neugeborne empfieng nach damaliger Sitte in der Taufe den Namen des Großvaters. Dieser nämliche Enkel hat später nach dem Tode Heinrichs I den Thron Germaniens bestiegen und die Kaiserkrone wieder an das deutsche Reich gebracht. Ueber die weitern Ereignisse lasse ich den Mönch Widukind Bericht erstatten [47]): „nach dem Tode des alten Otto erbte sein Sohn Heinrich das ganze Herzogthum Sachsen. König Conrad jedoch, der die Tapferkeit des jungen Herzogs schon öfters erprobt hatte, weigerte sich, ihm alle Lehen des Vaters zu überlassen, machte dagegen glänzende Versprechungen für die Zukunft. Dieß erregte den Zorn des ganzen sächsischen Heers und die Vasallen riethen ihrem jugendlichen Herrn, im Nothfalle Gewalt zu brauchen. Da nun der König bemerkte, daß die Sachsen anders als früher gegen ihn gesinnt seien, und zugleich erkannte, daß er den Herzog, der über sehr viele Vasallen und eine unermeßliche Landwehr verfügte, nicht in offenem Kampfe überwinden könne, sann er auf Mittel, denselben mit List aus dem Wege zu räumen." Aus der folgenden Erzählung muß ich noch beifügen, daß der König um dieselbe Zeit in Thüringen dem gehaßten Herzoge zwei Grafen Burchard und Bardo (wahrscheinlich Söhne des im Jahre 908 gegen die Ungarn gefallenen Markgrafen oder Herzogs Burchard) entgegen stellte. Hieraus erhellt, daß der Theil

46) Hroswithae carmen vers. 561 flg. Pertz IV, 316.
47) Gesta Saxon. I, 21. 22. Pertz III, 426 flg.

des väterlichen Lehens, welchen der König dem Sohne Otto's vorenthielt, in Thüringen lag.

Die Worte Widukinds nöthigen nach meinem Gefühle zu der Voraussetzung, daß König Conrad, als all dieß vorgieng, sich in Sachsen befand. Die Unterhandlungen wegen der Lehen, die Einsetzung der Grafen Bardo und Burchard in Thüringen, Conrads geheime Absicht, den Sachsen zu überfallen und dann die durch den Anblick der großen Macht des jungen Herzogs abgepreßte Verzichtung auf den halbgefaßten Entschluß: Alles weist auf persönliche Anwesenheit Conrads hin. Wohlan! wir besitzen drei Urkunden [48]) Conrads, welche im Februar 913 in Sachsen oder auf der Gränze Sachsens ausgestellt sind, nämlich die erste unter dem 2. Februar zu Corvey, die beiden andern unter dem 18. desselben Monats zu Kassel. Kraft der ersten bestätigte er dem Kloster Corvey die freie Abtswahl, die Befreiung vom bischöflichen Zehnten und die eigene Gerichtsbarkeit über die Hintersassen; in der zweiten bekräftigte er die Freiheiten des Stifts Hersfeld, in der dritten bestätigte er abermal den Nonnen zu Meschede in Westphalen die freie Wahl ihrer Aebtissin. Wir haben hier wieder dieselbe Erscheinung, wie im vorigen Jahre. Gefaßt auf einen Kampf mit mächtigen Laien, sucht er die Klöster auf seine Seite zu ziehen. Gleich der Regierung Ludwigs des Kindes stützt sich auch die Conrads auf den Clerus, er braucht diesen Stand als Gegengewicht wider das anschwellende Herzogthum.

Man kann sich denken, daß der König, sobald er den Entschluß gefaßt hatte, dem Herzog Heinrich mit List beizukommen, Sachsen verließ. Denn solche Dinge besorgt man aus der Ferne. Ohne Zweifel war er den 22. Februar 913 auf der Heimkehr begriffen, denn Kassel, wo er am angegebenen Tage weilte, liegt auf dem geraden Wege von Corvey, wo er sich noch den 2. Februar befand, nach dem Elsaß,

48) Böhmer regest. Carol. Nr. 1244—1246.

dem Ziel seiner Reise. Widukind fährt in seinem Berichte fort: „in seiner Verlegenheit hatte sich der König an den Mainzer Erzbischof, den schlausten der Sterblichen gewendet, und um dem Könige zu gefallen entwarf Hatto einen Plan, den Sachsenherzog bei einem Gastmahle, zu dem Heinrich geladen werden sollte, zu ermorden. Aber der Anschlag ward dem Herzoge verrathen.“ Widukind beschreibt sofort die Art und Weise, wie Letzteres geschehen sei. Seine Erzählung ist jedoch so läppisch, daß ich sie gar nicht wiederholen mag und daß mir unabweisliche Zweifel gegen die Wahrheit der ganzen Geschichte aufsteigen. Genug! der Sachse Heinrich brach wie mit dem Könige so mit dem Erzbischof Hatto, zog alle in Sachsen gelegenen Besitzungen der Mainzer Kirche ein, erklärte den Grafen Burchard und Bardo, welche Conrad, wie wir sagten, mit Thüringen belehnt hatte, den Krieg und ruhte nicht eher, bis dieselben vertrieben waren, worauf er ihre Güter unter seine Vasallen vertheilte. Alles dieß meldet Widukind, sowie etwas kürzer auch der Merseburger Bischof Dietmar [49]). Mögen auch die meisten Züge erdichtet sein, so steht doch dieß fest, daß Heinrich der Sachse wegen der verweigerten thüringischen Lehen zugleich dem Könige und dem Erzbischofe Hatto den Fehdehandschuh hinwarf, sich an den Mainzer Besitzungen, die in seinem Bereiche lagen, erholte, und zu den Waffen gegen die Vasallen Conrads griff. Unverkennbar ist, der Sachse hat den Mainzer Erzbischof als Seele der Regierung als Herz des Königs behandelt. Hatto starb bald darauf, laut dem wahrscheinlichen Berichte [50]) des Mönchs Eckehard, am italischen Fieber, das er wohl von seiner letzten Reise her über die Alpen herüber gebracht hatte. Weder Jahr noch Tag seines Todes läßt sich aus den Chroniken oder Nekrologien mit Sicherheit erheben. Einige verlegen seinen Tod ins Jahr 912 andere ins folgende, als Tag nennen zwei Kalender den

49) Chronic. I, 4. Pertz III, 736.
50) Pertz II, 89.

18. Januar. Die erste wie die dritte Angabe ist jedoch erweislich falsch. In der Urkunde [51]), welche König Conrad unter dem 12. März 913 zu Straßburg ausstellte, wird Hatto als einer von Denen erwähnt, welche dem Könige die Maßregel, von der im Folgenden die Rede ist, anriethen. Er lebte also noch Mitte März 913, was trefflich zu unserer obigen Darstellung stimmt. Vor den Urkunden, als den edelsten aller Quellen, müssen Chroniken und Nekrologien verstummen. Immerhin scheint der Erzbischof bald darauf, vielleicht im April 913, gestorben zu sein. Hatto war ohne Frage einer der größten kirchlichen Staatsmänner, welche unsere Nationalgeschichte aufweist. Er ist in der gefährlichsten Zeit für das Wohl des Landes und die Einheit des Reichs in die Lücke getreten. Friede sei seiner Asche! Der Verstorbene erhielt den bisherigen Abt von Fuld, Heriger, zum Nachfolger. Heriger befolgte, wie wir sehen werden, dieselbe Politik, wie sein Vorgänger, Beide handelten im Geiste des vom heiligen Bonifazius, dem eigentlichen Gründer des deutschen Reichs, errichteten Nationalstifts.

Was that nun der König, als der Sachse Heinrich auf die oben beschriebene Weise losschlug, die Mainzer Güter einzog, über die thüringischen Grafen herfiel? Conrad zog von Cassel aus ins Elsaß und nach Straßburg, wo er durch Gnadenbrief [52]) vom 12. März 913 alle Rechte, Freiheiten und Besitzungen der Abtei Murbach bestätigte. Auch ist Conrad, obgleich Heinrich den Krieg gegen die Grafen längere Zeit fortsetzte, in den übrigen Monaten des Jahrs 913, so wie im ganzen folgenden Jahre nicht nach Sachsen gerückt, um seinen schwer bedrängten Vasallen beizustehen. Woher diese beim ersten Anblick so seltsame Erscheinung? Aufschluß gibt die alamannische Chronik, welche meldet [53]): „im

51) Böhmer regest. Carol. Nr. 1247.
52) Böhmer regest. Carol. Nr. 1247.
53) Pertz I, 56 oben.

Frühjahr 913 begann der Streit zwischen dem Könige und (dem schwäbischen Kammerboten) Erchanger." Wir müssen jetzt diesen Mann ins Auge fassen. Seit den letzten Zeiten Kaiser Arnulfs treten zwei Brüder, Erchanger und Berthold, auf, vielleicht Söhne des alamannischen Grafen Erchanger, dessen Tochter Richarda Carl der Dicke um 862 geehlicht hatte. Wenigstens paßt die Rolle, welche sie spielten, trefflich zu dem Hochmuth eines mit carolingischem Stamme verschwägerten Hauses. Schon unter Arnulf waren sie Kammerboten in Schwaben, d. h. sie verwalteten die königlichen Einkünfte aus der genannten Provinz. So bald ihrer gedacht wird, finden wir sie in Zerwürfniß mit dem Constanzer Bischofe Salomo III. Der Mönch Eckehard erzählt [54]) Folgendes: „weil durch häufige Schenkungen, die König Arnulf an den Stuhl von Konstanz oder die Abtei St. Gallen machte, das Kammergut, welches jene Herrn verwalteten, beträchtlich gemindert ward, faßten Erchanger und Berthold tiefen Groll gegen Bischof Salomo. Eines Tages wollten sie ihn zu St. Gallen, wo er eben weilte, gefangen nehmen und Salomo konnte sich nur durch eilige Flucht in das wilde Turbenthal retten." Man sieht hieraus, daß die Kammerboten das Reichsgut, dessen Ertrag sie hätten an den Hof abliefern sollen, als ihr Eigenthum betrachteten. Dieselbe Handlungsweise leuchtet aus den späteren Thaten Beider hervor. Erchanger und Berthold müssen während der Regierung des Kindes wieder in den Besitz ihrer Lehen und Aemter getreten sein. Zwei Monate nach seinem Regierungs-Antritte, um Weihnachten 911, besuchte König Conrad, wie wir wissen, Constanz, St. Gallen und Bodman. Eckehard gibt zu verstehen, daß unter Denen, welche dort den König umgaben, auch die Brüder Kammerboten sich befanden. Wirklich wird in der Urkunde [55]), welche Conrad den 11. Januar 912 zu

---

54) Pertz II, 83. flg.
55) Böhmer regest. Carol. Nr. 1234.

Bodman ausstellte, ein Graf Erchanger vom Klettgau erwähnt. Dieser Erchanger ist aller Wahrscheinlichkeit nach eine und dieselbe Person mit dem Bruder Bertholds, und man sieht, daß er neben seiner Würde als Kammerbote noch die Grafschaft im Klettgau besaß. Außer andern Gnadengaben verschenkte Conrad damals an Salomo das Kammergut Stammheim, auf welchem die Kammerboten bereits eine Burg erbaut hatten [56]. Vergeblich waren alle ihre Gegenvorstellungen, der König beharrte auf seinem Beschlusse. Seitdem kochten die Brüder Rache gegen Salomo. Ich habe oben auf eine Urkunde hingewiesen, welche König Conrad unter dem 23. Sept. 912 zu Bodman zu Gunsten des Bisthums Chur ausstellte. Hier werden als anwesend erwähnt, Erchanger Pfalzgraf, dann die Getreuen Berthold, Conrad u. s. w. Offenbar sind Erchanger und Berthold die Brüder Kammerboten; aber wie verhält es sich mit dem Titel Pfalzgraf, welchen der Erstere empfängt? Zwei Möglichkeiten lassen sich denken: entweder ist Pfalzgraf ein anderer Name für das Amt, das Eckehard mit dem Worte Kammerbote bezeichnet, oder war neulich Erchanger vom Könige mit der Pfalzgrafenwürde begnadigt worden. Ist, wie ich vermuthe, letztere Erklärung die richtige, so müßte man annehmen, Conrad habe den ehrgeizigen Mann durch Standeserhöhung gewinnen oder etwa für das entzogene Stammheim entschädigen wollen. Jedenfalls dauerte der Friede zwischen Beiden nur kurze Zeit.

Laut dem oben angeführten Zeugnisse des alamannischen Mönchs brach im Frühling 913 der Streit aus; aber warum und auf welche Weise? Ohne Zweifel deßhalb, weil Erchanger gemeine Sache mit dem Sachsen Heinrich gemacht und durch eine Schilderhebung im westlichen Alamannien den König genöthigt hatte, Sachsen, obgleich dort Heinrich losschlug, zu verlassen und sich nach dem Rhein zu wenden.

56) Pertz II, 85.

„Im zweiten Jahre Conrads" sagt [57]) der Lombarde Liutprand, „empörten sich die Herzoge von Schwaben, Baiern, Sachsen wider ihn." Die Zeit ist richtig angegeben, aber fälschlich nennt er als Haupt des schwäbischen Aufstandes den jüngern Burchard statt Erchangers, von welchem der Lombarde nichts weiß. Burchard nahm, wie wir tiefer unten sehen werden, erst später an den Kämpfen Erchangers Theil. Wir haben hier den ersten Beweis, daß die Empörung Heinrichs von Sachsen, Erchangers von Schwaben ein gemeinschaftlich verabredeter Akt, oder das Werk einer Verschwörung war. Andere Belege werden folgen! Bald darauf fielen zwei neue Schläge: der Bischof Otbert von Straßburg wurde Ende August 913 ermordet, der Speierer Bischof Einhard durch zwei sonst unbekannte Grafen Conrad und Bernhard geblendet. Ich habe oben gezeigt, daß lothringischer Einfluß bei der Tödtung des Straßburger Bischofs betheiligt war. Unten wird sich ergeben, daß auch hierbei Erchanger und seine Freunde, als Verbündete Carls des Einfältigen, mit unter der Decke spielten. Die Quellen schweigen über die Frage, wer Diejenigen besoldet habe, die dem Speierer Bischof das Augenlicht raubten. Meines Erachtens kam der Antrieb zur That von derselben Seite her, welche die Ermordung Otberts veranstaltete. Ich denke mir, daß Carl der Einfältige nicht nur Elsaß und Lothringen, sondern auch die drei durch den Verduner Vertrag zum Reiche Ludwigs des Deutschen geschlagenen Stifte Speier, Worms, Mainz an sich reißen und den Rhein zur Gränze machen wollte, und deßhalb zugleich in Straßburg und dem nahen Speier Ränke anzettelte. Die eigentliche Ursache des doppelten an Otbert und Einhard verübten Verbrechens ist klar. Weil die Bischöfe des westlichen Germaniens für die treusten Anhänger Conrads galten, sollten sie fallen. Man stellte zu diesem

57) Antap. II, 18. 19. Pertz III, 291 flg.

Zwecke eine allgemeine Jagd auf sie an. Auch Salomo von Constanz wurde, wie wir zum folgenden Jahre sehen werden, von dem bereiteten Netze verstrickt.

Troß dieser verdeckten oder offenen Angriffe auf den König, kam es im Laufe des Jahrs 913 nicht zum Kampfe zwischen Erchanger und Conrad. Der Grund lag ohne Zweifel darin, weil ein auswärtiger Feind auf dem Boden des Reichs erschien und die Herzoge nöthigte, ihre Waffen zur Vertheidigung des Landes zu gebrauchen. „Die Ungarn," so lautet [58]) die fast einstimmige Aussage der alamannischen wie der Reichenauer und St. Galler Chronik, „brachen in Alamannien ein, und verwüsteten einen Theil der Provinz; aber als sie schon auf dem Rückzuge begriffen waren, fielen Erchanger, dessen Bruder Berthold, ihr Neffe Herzog Arnulf von Baiern sammt dem alamannischen Grafen Udalrich mit vereinten Streitkräften über sie her, und brachten ihnen am Innflusse eine solche Niederlage bei, daß nur sehr wenige entrannen." Daß die Ungarn die Gelegenheit wahrnahmen, das durch innerlichen Zwist aufs Tiefste zerrüttete Reich anzufallen, ist begreiflich; aber auf eine Vereinigung beider Stämme waren sie schwerlich gefaßt. Hätten die Deutschen früher zusammengehalten, so würde das fremde Barbarenvolk nie Fortschritte gemacht haben. Der Bund zwischen dem Schwaben Erchanger und seinem Neffen dem Baier Arnulf dauerte fort und galt, wie wir sehen werden, eben so sehr dem Könige als den Ungarn.

Der Sieg über die Ungarn, noch mehr vielleicht die enge Verbindung Erchangers und Arnulfs muß tiefen Eindruck auf Conrad hervorgebracht haben. Er machte einen Versuch, Beide durch gütliche Mittel zu gewinnen. Der alamannische Mönch meldet [59]): „noch im nämlichen Jahre schloß König Conrad Frieden mit Erchanger, indem er dessen Schwester, die

58) Pertz I, 56. 68. 77.
59) Pertz I, 56 oben.

nachgelassene Wittwe des (907 im Kampfe gegen die Ungarn getödteten) Herzogs Liutpold von Baiern als Unterpfand der Eintracht heirathete." Die neue Königin hieß Kunigunde[60]), und hatte in ihrer ersten Ehe mit Liutpold den jetzigen Herzog Arnulf von Baiern geboren, jung kann sie daher nicht mehr gewesen sein. Ohne Zweifel sollte die Heirath zugleich den Stiefsohn Arnulf auf die Seite des Königs herüberziehen. Aber von Herrschsucht beseelt, ließen sich, wie das folgende Jahr bewies, weder Erchanger noch Arnulf in die Bahn der Pflicht zurückleiten. Der König weilte[61]) im Herbste 913 zu Tribur, den Winter scheint er in seiner Stadt Weilburg oder auf seinen Erbgütern verlebt zu haben.

Ueber die Anfänge des Jahrs 914 fehlt es an allen Nachrichten, obgleich gerade um diese Zeit der Bruch zwischen dem Könige und zwischen dem Sohn und Bruder seiner neuen Gemahlin erfolgt sein muß. Den 24. und 25. Mai finden wir ihn zu Forchheim, wo so oft Landtage und Reichsversammlungen der späteren carolingischen Könige gehalten wurden. Drei Urkunden[62]) sind auf uns gekommen, welche er damals ausstellte und alle drei lauten zu Gunsten des Bischofs Tuto von Regensburg. In der ersten bekräftigt er einen Gütertausch zwischen Tuto und einem gewissen Ericho, in der zweiten einen Gütertausch zwischen demselben Bischofe und Elinrada, der Beischläferin des verstorbenen Kaisers Arnulf, endlich in der dritten schenkt er dem Stift zum hl. Emmeram in Regensburg, dessen Abt gleichfalls Tuto war, den Staufer Forst bei Sulzbach. Unverkennbar ist, daß er den Bischof der Hauptstadt Baierns fest an sich ziehen wollte. Aber warum suchte er die Freundschaft desselben so geflissentlich? offenbar deßhalb, weil er zu einem Angriffe

60) Böhmer regest. Carol. Nr. 1256.
61) Ibid. Nr. 1249.
62) Ibid. Nr. 1251 flg.

auf den Baierherzog Arnulf entschlossen war, und hiezu die Hülfe des Regensburger Stifts bedurfte. Eine Quelle erzählt [63]), daß damals König Conrad mit Heeresmacht in Baiern vordrang; eine zweite sagt aus [63]): „ums Jahr 914 mußte Herzog Arnulf aus Furcht vor Conrad Baiern verlassen, er floh mit Weib und Kind zu den Ungarn, und machte während der folgenden fünf Jahren (von 914—918 dem Todesjahr Conrads) mit Hülfe der Ungarn häufige Einfälle ins Reich." Auch der Lombarde Liutprand stimmt ein. Nach der oben angeführten Stelle fährt er fort [64]), durch Furcht vor Conrad sei Arnulf genöthigt worden, mit Weib und Kind zu den Ungarn zu fliehen. Allem Anscheine nach trat Ende Mai, während der König zu Forchheim weilte, ein Landtag daselbst zusammen, auf welchem der Angriff wider Arnulf beschlossen wurde.

Von Baiern wandte sich der König nach Schwaben, denn auch hier erhob ein Verbündeter Arnulfs Waffen gegen ihn. Die alamannische Chronik berichtet [65]) zum Jahre 914 folgendes: „Conrad kam nach Alamannien. Erchanger überfiel den Bischof Salomo von Constanz und nahm ihn gefangen. Im nämlichen Jahre ward Erchanger beim Schlosse Hohenfriedingen überwältigt und in die Verbannung geschickt." Einige Schwierigkeiten sind hier zu lösen. Erstlich, glaube ich, muß man annehmen, daß der neue Aufstand Erchangers dem Zuge Conrads nach Schwaben voranging. Allem Anschein nach hatte sich Erchanger, noch während der König in Baiern stand, empört, um seinem Neffen Luft zu machen. Zweitens auch der Mönch Eckehard erzählt [66]) die Gefangennehmung Salomo's, aber mit Nebenumständen, die

63) Pez script. rer. austriac. I, 337 unten flg. und monum. boica XI, 23.

64) Antapod. II, 19. Pertz III, 292.

65) Pertz I, 56.

66) Pertz II, 86.

nicht zu der Aussage der alamannischen Chronik stimmen. Nach der Darstellung Eckehards wurde Salomo von den Brüdern Berthold und Erchanger, so wie von deren Neffen Liutfried niedergeworfen und auf die Diepoltsburg abgeführt, aber schon nach drei Tagen überfiel ein Vetter Salomos, Sigifried, die drei Uebelthäter in einem Walde, nahm sie gefangen, und bedrohte nun die Gemahlin Erchangers, Bertha, mit augenblicklicher Ermordung ihres Mannes, wenn sie nicht den Bischof herausgeben würde. Alsbald erfolgte die Freilassung Salomo's, worauf dieser die drei Gefangenen in der Burg Hohentwiel strenge bewachen ließ und den Fang dem Könige anzeigte. „Conrad," fährt der Mönch fort, „habe später in Folge des Concils von Hohenaltheim die Hinrichtung Erchangers, Bertholds und Liutfrieds anbefohlen." Allein die Aussagen des St. Galler Mönchs, der erst hundert Jahre nach der That schrieb, verdienen gegenüber den gleichzeitigen Aufzeichnungen der alamannischen Chronik, mit welcher überdieß die Akten von Hohenaltheim im Einklange stehen, keinen Glauben. Nicht von Sigifried und den Mannen der Stifte St. Gallen und Constanz wurde Erchanger gefangen, sondern von König Conrad, und zwar in Folge eines Gefechts; nicht Sigifried bewirkte die Freilassung des Bischofs Salomo, sondern abermal der König, denn man muß vernünftigerweise voraussetzen, daß Conrad den gefangenen Erchanger nicht eher ins Ausland abziehen ließ, als bis derselbe den Constanzer Bischof freigelassen hatte. Die kurze Dauer der Haft Salomos erhellt übrigens noch aus einem andern Grunde. Der Unterkanzler Conrads hieß Salomo und war ohne Zweifel eine Person mit dem Constanzer Bischof. Nun sind alle Urkunden des Königs vom Jahr 912 an bis zu Conrads Tode ohne Unterbrechung durch Salomo ausgefertigt, er kann daher nur kurze Zeit sich in Erchangers Haft befunden haben. Zweitens Salomo konnte den Empörer Erchanger und seine Genossen nicht auf der Burg Hohentwiel bis zum Concile von Hohenaltheim bewachen

lassen, denn im Jahr 915 belagerte Conrad, wie unten gezeigt werden soll, vergeblich die ebengenannte Veste. Drittens zur Zeit der Reichssynode von Hohenaltheim war zwar Erchanger in der Gewalt des Königs, nicht aber sein Bruder Berthold und sein Neffe Liutfried, beide letztere wurden erst später verhaftet. Im übrigen läßt sich die Ursache der Irrthümer Eckehards leicht nachweisen, er verwechselte die erste Gefangennehmung Erchangers mit einer zweiten, welche allerdings kurz vor Abhaltung der Reichssynode in Hohenaltheim — und zwar höchst wahrscheinlich durch Sigifried und die Stiftsmannschaft von Constanz — erfolgt sein muß.

Sonst sind aus der Geschichte des Jahrs 914 nur noch drei Thatsachen bekannt. Kraft einer zu Frankfurt unter dem 7. Juli 914 ausgestellten Urkunde [67]), übergab König Conrad dem Mönche Liuthar die Abtei Lorsch. Im Texte heißt es: „Wir haben diese Gnade auf Fürbitte unserer Gemahlin Kunigunde, des Erzbischofs Heriger (von Mainz) und unseres Bruders des Markgrafen Eberhard bewilligt." Heriger tritt hier meines Wissens zum erstenmale urkundlich auf. Eberhard des Königs Bruder scheint als Nachfolger des im Jahre 906 hingerichteten Babenbergers Adalbert den Markgrafen-Titel zu führen. Mittelst einer zweiten zu Weilburg unter dem 9. Juli 914 ausgefertigten Urkunde [68]), bestätigte Conrad dem Bischofe Ratboto von Utrecht die Rechte und Freiheiten seines Stuhls. Man ersieht hieraus, daß auch an Lothringens Marke auf der Nordgränze des Reichs gelegene Bisthümer sich an den Thron anschlossen. Endlich berichtet [69]) noch die alamannische Chronik nach den oben angeführten Worten: „bald darauf begann sich der jüngere Burkhard gegen den König zu empören, und sein eigenes Vaterland zu verwüsten." Der jüngere Burkhard war, wie wir wissen,

67) Cod. lauresh. I, 111.
68) Böhmer regest. Carol. Nr. 1255.
69) Pertz I, 56.

im Jahre 911 nach Ermordung seines Vaters verbannt worden. Aus welchem Lande aber kam er zurück? Man hat meines Erachtens die Wahl anzunehmen, daß er entweder bei Arnulf auf der baierisch-ungarischen Gränze, wohin auch Erchanger floh, oder bei dem König Rudolf II von Burgund eine Zufluchtsstätte gesucht hatte. Ersteres ist darum wahrscheinlicher, weil Burkhard im folgenden Jahre die Burg Hohentwiel besetzt hält, welche nach Eckehard Aussage [70]) den Brüdern Berthold und Erchanger gehörte. Die Sache steht so aus, als sei nach des Königs Abzuge aus dem beruhigten Schwaben Burkhard im Einverständnisse mit den verbannten Kammerboten ins Land eingebrochen, um als Vorläufer Erchangers sein Glück zu versuchen.

Im Jahre 915 eröffnete Conrad I den Kampf auf zwei verschiedenen Seiten: gegen den Herzog Heinrich schickte er seinen Bruder Eberhard mit einem Heere nach Sachsen, mit einem zweiten zog er selbst nach Schwaben gegen Burchard. Der alamannische Mönch erzählt [71]): „Conrad belagerte das Schloß Hohentwiel, da aber Herzog Heinrich von Sachsen die Provinz Franken angriff, mußte der König die Belagerung aufgeben." Dießmal wird die Aussage des Alamannen trefflich durch den Bericht des sächsischen Chronisten Widukind ergänzt, welcher folgendes meldet [72]): „König Conrad schickte seinen Bruder Eberhard mit einem Heere nach Sachsen, um das Land zu verwüsten. Dieser rückte vor die Eresburg, indem er voll Prahlerei die Besorgniß aussprach, Heinrich möchte sich aus Furcht vor ihm gar nicht zum Kampfe stellen. Aber bald erschienen die Sachsen und lieferten ihm eine Meile von der Burg eine Schlacht, in welcher Eberhard eine solche Niederlage erlitt, daß er mit wenigen Leuten nach Hause entkam. Als dieß der König vernahm, bot er alle

70) Pertz II, 86.
71) Pertz I, 56.
72) Gesta Saxonum I, 23. 24. Pertz III, 428.

Franken auf und zog gegen Heinrich, der sich in seine Bu
Grona geworfen hatte. Conrad forderte ihn auf, sich gu
willig zu ergeben, indem er ihm günstige Bedingungen ve
sprach." So weit ist der Bericht Widukinds in der Ordnun
aber nun bringt er eine läppische Geschichte vor, daß ei
Graf Thiadmar während der Unterhandlungen des König
mit Heinrich in Conrads Lager mit fünf Begleitern erschiene
sei und den König durch leere Großsprechereien von nah
Hilfe zum Rückzuge bewogen habe. Die Zeit des sächsische
Kampfes wird durch die Corveier Chronik bestimmt, welch
die Schlacht an der Eresburg ins Jahr 915 verlegt [73].
Daß Heinrich nach Besiegung Eberhards in Franken einfi
weiß Widukind nicht, wir verdanken letztere Nachricht de
der alamannischen Chronik. Auch die Fabel am Schluß
der mitgetheilten Erzählung Widukinds kann durch ande
Quellen berichtigt werden. Jene Fabel ist ohne Zweifel ab
sichtlich erfunden worden, um einen Hochverrath zu verdecken
den das sächsische Haus, unter dessen Herrschaft Widukin
schrieb, an König und Reich verübt hatte. Der französisch
Chronist Richer, welchen Pertz vor einigen Jahren nach
langer Verborgenheit wieder an das Tageslicht zog, und zum
erstenmale herausgab, erzählt [74]: „als König Carl der Ein
fältige Lothringen (911) erobert hatte, gieng er nach Sachsen
wo Heinrich ihm huldigte und von ihm zum Herzoge ein
gesetzt ward." Zwar verwirrt Richer die Zeiten und bring
viel unnützes Zeug vor, dennoch ist die Grundlage seine
Erzählung wahr. Eckehard von Herzogen-Aurach, der be
kannte deutsche Geschichtschreiber, welcher zu Ende des 11ten
Jahrhunderts blühte und vielleicht Richer selbst, noch ge
wisser aber dessen Quellen benützt hat, berichtet über
Heinrichs Verhältniß zu Karl dem Einfältigen einen Zug
der trefflich zu Richers sonstigen Nachrichten paßt, aber sich

73) Pertz III, 4.
74) Histor. I, 14. Pertz III, 573.

dennoch nicht bei ihm findet. „In Aachen," sagt [75]) er, „seien viele Fürsten zusammengeströmt, um dem französischen Könige ihre Aufwartung zu machen; unter denselben auch Heinrich von Sachsen. Lange habe letzterer mit den Andern vor der Thüre des königlichen Zimmers geharrt, als er vier Tage lang kein Gehör gefunden, sei er endlich voll Zorns nach Hause gegangen." Diese Angabe, welcher das Siegel der Wahrheit auf die Stirne gedrückt ist, muß in der Quelle gestanden seyn, aus welcher Richer und Eckehard gemeinschaftlich schöpften, und wenn Ersterer färbt, so ist dieß ein Vorwurf, der ihn persönlich trifft, aber keineswegs dazu berechtigt, das von ihm geschilderte Verhältniß zwischen dem fränkischen König und dem Sachsen Heinrich in Zweifel zu ziehen. Daß es zum Bunde zwischen beiden Letztern kam, ist im höchsten Grade wahrscheinlich. Carl der Einfältige hatte sich im Jahre 911 Lothringens bemächtigt und im folgenden das Land mit siegreichen Waffen gegen Conrad I behauptet. Zu gleicher Zeit zerfiel Heinrich der Sachse, nach Unabhängigkeit strebend, mit dem deutschen Könige. Was war unter solchen Umständen natürlicher, als daß Heinrich sich an Carl anschloß! Sie sind Nachbarn und können daher einander helfen, sie haben einen und denselben Feind — an Conrad. Noch mehr, Carl ist ganz der Mann für die Zwecke, die man dem Sachsen unterlegen muß: er war ein König und doch keiner, d. h. er war ein königlicher Strohmann, den die lothringischen Großen mit dem Purpur bekleidet hatten, um unter dem Schirme seines Namens vollends die Krongüter an sich zu reißen, was ihnen auch trefflich gelang. Wenn daher der Sachse, dem schönen Beispiele der Lothringer folgend, den Einfältigen gleichfalls als seinen Lehensherrn anerkannte, brauchte er von der Macht eines solchen Gebieters nichts zu fürchten, und konnte doch die etwaigen Geld- und Streitkräfte desselben zum eigenen Vortheil ausbeuten. Hiezu

75) Pertz VI, 181.

kommt noch, daß, wie ich oben zeigte, Aventin und zw nach Quellen, die offenbar unabhängig von dem dam unbekannten Richer waren, ein Einverständniß der deutsc Herzoge mit Carl dem Einfältigen behauptet. Zwar s Pertz durch Gründe, welche aus der Handschrift Ric genommen sind, die Glaubwürdigkeit des gallischen Chroni zu entkräften, allein ich habe seine Beweisführung an eine andern Orte [76]) genügend widerlegt, und will hier nic wieder auf eine erwiesene Sache zurückkommen.

Stand aber Heinrich der Sachse wirklich im Lehensve hältnisse zu Carl dem Einfältigen, so ist anzunehmen, da jener Graf Thiadmar, welcher durch die Nachrichten, die in das Lager vor Grona brachte, den schnellen Rückz Conrads veranlaßte, nicht von Osten, sondern von Weste kam, mit andern Worten daß er den deutschen König dur die Meldung, ein lothringisches Heer rücke zum Beistan des belagerten Heinrich heran, erschreckte und zur Umkel bewog. Von selbst drängt sich die Vermuthung auf, da jener anscheinend so unschuldige Beisatz Widukinds, Thiadma sei aus dem Osten gekommen, absichtlich eingeflochten wurde um auf eine fasche Fährte zu leiten.

Carl der Einfältige war nicht der einzige Feind, de Pflichtvergessenheit deutscher Vasallen um jene Zeit ins Rei beförderte. Eine Reihe deutscher Chroniken [77]) melden zum Jahre 915, daß die Ungarn durch Alamannien, Thüringen Sachsen schweiften und bis zum Kloster Fuld verheeren vordrangen. Da laut dem oben angeführten Zeugnisse bai rischer Quellen Herzog Arnulf seit 914 im Bunde mit de Ungarn Conrad bekriegte, so ist in hohem Grade wahrschein lich, daß er im Sommer 915 Einfluß auf die Richtung übte welche die Ungarn einschlugen. Trefflich stimmt hiezu ih Anfall auf das Kloster Fuld. Wir wissen, daß dieses Sti

---

76) Gfrörer Kirch.-Gesch. III, 1183 flg.

77) Pertz I, 68. 614. Pertz III, 4 und 52. 53.

vom Könige außerordentlich begünstigt wurde und treu zu ihm hielt. Noch muß bemerkt werden, daß die deutschen Chroniken, wenn sie von Raubzügen der Ungarn reden, seit 907 Baiern kaum mehr nennen, sondern nur Alamanniens, Sachsens, Frankens, Thüringens, als Schauplatzes ungarischer Verwüstungen, erwähnen. Baiern erscheint als ihr halbes Eigenthum.

Carls des Einfältigen und der Ungarn doppelter Einfall machte den schwäbischen Gegnern Conrads Luft. Die alamannische Chronik fährt [78]), nachdem sie den Abzug des Königs von Hohentwiel gemeldet, also fort: „Erchanger kehrte aus der Verbannung zurück, focht in Gemeinschaft mit Berthold (seinem Bruder) und dem jüngeren Burchard gegen Die, welche zum Könige hielten, schlug sie bei Wahlwies (unfern Stockach in Oberschwaben) und warf sich nun zum Herzoge auf.“ Die königliche Parthei in Schwaben, deren der Mönch gedenkt, bestand allen Anzeigen nach vorzugsweise aus den Mannschaften der Reichsstifte Constanz, Reichenau und St. Gallen, weßhalb auch die Kämpfe stets um den Bodensee sich bewegten. Conrad ist, nach den Urkunden zu schließen, im Herbste 915 nicht mehr nach Schwaben gegangen. Allerdings sind nur drei Urkunden aus diesem Jahre bekannt: den 8. Februar war er zu Frankfurt [79]) den 9. August — entweder auf dem Zuge nach Sachsen, oder beim Rückmarsch dorther — zu Weilburg [80]), den 6. November zu Würzburg [81]), wo er auf Fürbitte des Erzbischofs Heriger von Mainz einem Vasallen des Würzburger Stuhls Güter schenkte.

Anfangs Mai des folgenden Jahres 916 finden wir den König zu Frankfurt [82]). Hier mag auf versammeltem

78) Pertz I, 56.
79) Böhmer regest. Carol. Nr. 1256.
80) Ibid. Nr. 1257.
81) Ibid. Nr. 1258.
82) Ibid. Nr. 1259.

Landtage der Franken eine Heerfahrt wider den Baiherzog Arnulf beschlossen worden sein. Jedenfalls zog sofort der König gegen ihn. Die Salzburger Chronik berichtet [83]) zum Jahr 916: „von Salzburg ausgehend besetzte Arnulf Regensburg, ward aber daselbst vom Könige belagert." Regensburg war 914, als Arnulf zu den Ungarn fliehen mußte, ohne Zweifel in des Königs Gewalt gerathen. Jetzt nahm der Empörer die Stadt wieder, aber er behielt sie nicht. Kraft einer zu Regensburg unter dem 29. Juni 916 ausgestellten Urkunde [84]) vergabte Conrad an den heil. Emmeram den zehnten Theil der dortigen Zollgefälle, welche der Krone gehörten, für Lichter im Dome. Die Hauptstadt Baierns war folglich vom Könige erobert worden. Von Regensburg begab sich Conrad nach Neuburg an der Donau, wo er durch Urkunde [85]) vom 8. Juli die Rechte und Freiheiten des Hochstifts Seben bestätigte. In seiner Umgebung befanden sich die Metropoliten Heriger von Mainz, Piligrim von Salzburg, die Bischöfe Megenbert (von Seben), Tuto (von Regensburg), Dracholf (von Freising), Udalrich (von Eichstädt) und Adalward, dessen Stuhl nicht mit Sicherheit bestimmt werden kann. Man sieht, mit Ausnahme eines einzigen stehen sämmtliche Bischöfe Baierns auf des Königs Seite gegen den Empörer Arnulf: nur der Passauer Gumpold fehlte, dessen Stift allem Anschein nach von den Ungarn besetzt war. Um dieselbe Zeit muß es den Stiftsmannen von Constanz, Salomos Vasallen, gelungen sein, Erchanger den neuen Herzog von Alamannien niederzuwerfen und am Kopf zu nehmen. Denn unverkennbar erhellt aus den Akten des Hohenaltheimer Concils, daß Erchanger Mitte September 916 in des Königs Haft lag. Ich verstehe daher die oben mit-

---

83) Pez script. austr. I, 338.

84) Böhmer regest. Carol. Nr. 1260.

85) Resch annales eccles. Sabion. III, 373 flg.

getheilte Erzählung des St. Galler Mönchs Eckehard im angegebenen Sinne.

Dieser augenblicklichen Vortheile unerachtet standen im Sommer 916 die Angelegenheiten des Königs und des Reiches schlecht, sehr schlecht. Auf der Nordwest- wie auf der Südostmarke sind die Reichsfeinde, hier die Ungarn, dort der Franzose, im Wachsthum begriffen, und diesen fremden Räubern bieten einheimische, die Herzoge von Baiern, Schwaben, Sachsen, den Arm. Aber nun erfolgte ein ewig denkwürdiger Schlag, der die wilden Wasser der Empörung allmälig eindämmte, den Sieg des Rechts über die Bosheit, des Königthums und der Reichseinheit über herzogliche Gier entschied. Und zwar war es Petri Stuhl, der unsere Nation rettete. Seit längerer Zeit muß König Conrad I zu Rom unterhandelt und dem Pabste vorgestellt haben, daß wir Deutsche auch Söhne der Kirche seien, und daß Petri Statthalter nicht ruhig zusehen dürfe zu jenen verruchten Versuchen, unser Volk unter eine Handvoll Empörer zu vertheilen. Endlich drang er durch. Wir müssen uns nach Rom wenden. Pabst Anastasius III, dessen an Hoger von Bremen-Hamburg gerichtete Bulle ich oben anführte, hatte Petri Stuhl bloß 26 Monate, bis zum Oktober 913 inne [86]. Sein Nachfolger Lando regierte sogar nur 6 Monate und 11 Tage. Weist dieser schnelle Wechsel nicht auf Erneuerung der alten Kämpfe zwischen der italischen und fränkischen Parthei hin! Der nächste Pabst war ohne Frage ein Geschöpf der Weiber, welche damals Rom beherrschten. Liutprand berichtet [87]: „der Erzbischof Petrus von Ravena schickte wiederholt seinen Cleriker Johannes in Geschäften nach Rom. Hier verliebte sich Theodora (Marozia's Schwester) in den bildschönen jungen Mann, verführte denselben und beförderte ihn, so bald Gelegenheit kam, erst auf den Stuhl von Bologna, später auf

---

86) Pagi breviarium pontif. roman. II, 204 flg.
87) Antapod. II, 48. Pertz III, 297.

den von Ravenna. Unfähig die Trennung von ihm zu ertragen, wußte sie endlich Mittel zu finden, daß Johann X zum Pabste gewählt ward." Auf eine so unwürdige Weise bestieg Johann X im Jahre 914 Petri Stuhl, dennoch war er — abgesehen von seiner Verbindung mit jenen Weibern — ein ausgezeichnetes Haupt. Beweise liegen vor, daß der neue Statthalter Petri bald nach seiner Erhebung sich von dem Joche der drei Weiber loszuwinden suchte. Seit dem Jahre 882 hatten die Saracenen Verschanzungen am Flusse Garigliano angelegt [88]), von wo aus sie das römische Gebiet verheerten. Sei es nun, daß Johann X bloß die Absicht hegte, den Kirchenstaat von den gefährlichen Nachbarn zu befreien, oder daß der Krieg wider die Saracenen, wie ich glaube, ihm zugleich als Vorwand zu andern Zwecken diente, jedenfalls kam durch Vermittlung des Pabstes ein mächtiger Bund zu Stande, in welchen Johann X außer den italiänischen Fürsten von Benevent, Camerino und Spoleto, und außer dem Statthalter des griechischen Kaisers über Unteritalien, auch den lombardischen König Berngar, und zwar letzteren offenbar als Hauptperson, hineinzog. Vom Pabste gerufen, rückte Berngar im Winter 915 auf Rom, und wurde daselbst von Johann X um Weihnachten 915 oder an Ostern des folgenden Jahres zum Kaiser gekrönt. Zum Kriege wider die Saracenen scheint er bloß eine Schaar seiner Dienstleute gestellt zu haben. Mit diesen, mit den Hülfsvölkern, welche die Fürsten von Benevent und Spoleto herbeiführten, oder der griechische Kaiser lieferte, so wie mit den eigenen Vasallen des Stuhles Petri zog Johann X selbst aus, und brachte den Saracenen eine tödtliche Niederlage bei; sie mußten die Stellung am Garigliano aufgeben. Da Berngar zum Siege verhältnißmäßig wenig beitrug, aber andererseits mit dem Pabste in gutem Vernehmen stand, ziehe ich den Schluß, daß Johann X, als er den Lombarden zum

88) Muratori annali d'Italia ad a 882.

Kaiser krönte, etwas anderes bezweckte, als bloß einen neuen Bundesgenossen gegen die Saracenen zu gewinnen. Die spätern Ereignisse geben über seine wahre Absicht Aufschluß. Durch die Erhebung Berngars wurde Johann weit unabhängiger von jenen Weibern als früher. Nachdem Berngar im Frühling 924 zu Verona ermordet worden war, traf Johann X alsbald Maßregeln den Provenzalen Hugo über die Alpen zu berufen, damit er dort gleich dem getödteten Berngar den Fürsten Mittelitaliens das Gleichgewicht halte. Aber dießmal gelang es ihm nicht so gut, wie im Jahre 916. Zur Wuth entflammt darüber, daß Johann abermal auf eigenen Füßen stehen wolle, ließ ihn Marozia im Sommer 928 ermorden. So bestraften zuletzt die Weiber, die ihn aus dem Staube hervorgezogen, seine wiederholten Versuche, sich ihrem Joche zu entziehen, mit dem Tode.

Derselbe Pabst Johann X. nun verband sich im nämlichen Jahre 916, da er Berngar zum Kaiser krönte, mit dem deutschen Könige Conrad zu einem kirchlichen Kampfe wider die herzoglichen Empörer, welche Deutschland in Stücke zerreißen wollten. Außer andern unbekannten Gründen dürfte ihn hauptsächlich die Betrachtung geleitet haben, daß es zum Wohle des Stuhles Petri nothwendig sei, dem durch Ertheilung der Kaiserkrone angeschwollenen Lombarden im deutschen Nachbarreiche eine Macht zur Seite zu setzen, die im Nothfalle befähigt wäre, einen allzu hohen Flug des neuen Kaisers zu beschneiden. Berngar ward vom Pabste erhoben, damit er die Fürsten Mittelitaliens im Zaume halte, zugleich fand aber Johann X gerathen, auch ihn hinwiederum durch Stärkung der deutschen Krone in gewisse Gränzen einzudämmen. Johann sandte im Sommer 916 den Bischof Petrus von Orta als seinen Botschafter nach Germanien herüber, um in des Pabstes Namen die Reichssynode zu eröffnen, welche wider die Empörer berufen werden sollte. Es konnte nicht fehlen, daß diese entschiedene Betheiligung Roms die

Kraft und Wirksamkeit der Maßregeln, die im Werke waren, bedeutend erhöhte.

Mitte September 916 berief König Conrad I die Bischöfe des Reichs nach Hohenaltheim im Ries unweit Nördlingen, einem Orte, der auf der Gränzmarke dreier Herzogthümer, Alamanniens, Baierns, des mainischen Franken gelegen und von Sachsen nicht allzuweit ist. Der päbstliche Botschafter eröffnete[89]) am 20. September die Versammlung; indem er erklärte, daß er vom Pabste hergesendet sei, um den Saamen des Unkrauts, der durch Satans List in Deutschland ausgestreut worden, wegzuschaffen und die gottlosen Umtriebe gewisser verkehrter Menschen niederzuschlagen. Ich gebe die Beschlüsse in ihrer natürlichen Ordnung. Zuförderst wurden den Bischöfen ihre Pflichten vorgehalten: sie sollen den Laien mit gutem Beispiele vorangehen. Namentlich wird hervorgehoben, daß der Vorwand, die Güter der Kirche zu wahren, keine gesetzliche Entschuldigung für solche Bischöfe sei, die mit Gebannten Umgang pflegen. Hieraus erhellt erstlich. Daß schon früher von Provinzialsynoden der Bann gegen einige der Empörer geschleudert worden war, zweitens daß manche Bischöfe, um ihr durch die Herzoge bedrohtes Eigenthum zu retten, den Tyrannen sich unterworfen hatten. Der fragliche Vorwurf trifft gewiß sämmtliche Kirchenhäupter Sachsens, die, wie wir sogleich sehen werden, auf der Synode gar nicht erscheinen, außerdem aber höchst wahrscheinlich einen oder den andern süddeutschen Bischof, insbesondere den Augsburger Hiltine. In einer guten Quelle aus dem 10ten Jahrhundert[90]) steht, jener treffliche Cleriker Udalrich, welcher im Jahre 910 mit Sergius III unterhandelte und zur Parthei des Königs hielt, habe es verschmäht, in die Dienste des Bischofs Hiltine, eines niedrig gesinnten Mannes, zu treten. Ich sehe hierin eine Andeutung, daß Hiltine aus strafwürdiger Nachgiebigkeit

---

89) Die Akten bei Perz leg. II, 555 flg.
90) Vita Udalrici cap. 1. Perz IV, 387.

für die Gewalthaber in Alamannien oder Baiern, Arnulf oder Erchanger, seiner Pflichten gegen Kirche und Reich vergaß.

Eine Reihe anderer Schlüsse sucht die Rechte des Clerus zu befestigen: „das Volk ist seinen geistlichen Führern Gehorsam schuldig, die Güter der Kirchen, die Personen der Clerikker sind unverletzlich. Niemand unterstehe sich, unter dem Vorwande begangener Verbrechen Kirchenhäupter ihrer Güter zu berauben. So lange ein Bischof gewaltsam aus dem Besitze seines Eigenthums vertrieben ist, kann er nicht angeklagt werden. Auch steht ihm die Befugniß zu, sich, jedoch unter Vorbehalt der Bestimmungen des kanonischen Rechts, gegen Anschuldigungen nach dem Vorgange Pabsts Leo III durch einen Eid zu reinigen. Niedere Cleriker können vor Laiengerichte nicht geladen werden, sie stehen unter der Gerichtsbarkeit ihrer Bischöfe. Laien, welche sich beharrlich weigern, den Zehnten abzuliefern, werden mit dem Banne bestraft."

Zwei weitere Beschlüsse betreffen den Pabst. Der hl. Vater hatte seinen Botschafter nicht umsonst gesendet, sondern Gegendienste ausbedungen. Die Synode verordnete: „hat jemand eine gerechte Beschwerde gegen einen Bischof, oder gegen die Häupter der Kirche, so wende er sich zunächst in Beisein tüchtiger Zeugen an Den selbst, von welchem er beschwert zu sein glaubt, und ersuche ihn friedlich um Abbestellung des Unrechts. Erst wenn er kein Gehör auf diesem Wege gefunden hat, bringe er seine Klagen an die Primaten (Metropoliten) damit diese gemäß den hl. Canones richten. Ist ein Bischof von den Amtsgenossen in seiner Provinz gerichtet worden, so steht es dem Verurtheilten frei, an Petri Stuhl Appellation einzulegen." Letztere Verfügung bringt den Vätern von Hohenaltheim große Ehre. Obgleich die deutlichsten Spuren vorhanden sind, daß es seit Carls des Dicken Zeiten eine starke pseudoisidorische Parthei in Deutschland gab, unterhandelten unsere Bischöfe keines-

wegs auf die Grundlage des falschen Isidor, sondern räumen Petri Stuhl bloß das Recht des Canons von Sardika ein, das ihm zum Wohle der Kirche nothwendig gebührt. Deutsche Kirchenhäupter müssen erst im Vaterland gerichtet sein, ehe sie auf Rom berufen dürfen. Die Befugnisse der Provinzialconcilien und der Metropoliten sind gesichert.

Die bis jetzt erwähnten Beschlüsse sind nur die Einleitung zum eigentlichen Zweck der Synode, welcher darin bestand, alle Blitze der Kirche, alle Schrecken der Hölle gegen Diejenigen zu waffnen, welche die Kraft der Krone geschwächt, die Einheit des Reiches angetastet hatten. Der 19. Canon lautet so: „nachdem Wir Einiges verordnet, was sich auf die Kirche, oder einzelne Cleriker bezieht, schien es uns Allen, den Bischöfen, Priestern, Presbytern, dem ganzen Clerus, dem ganzen Volke nöthig zu Befestigung der königlichen Gewalt und für die Wohlfahrt des christlichen Glaubens und der christlichen Nation ein hohenpriesterliches Urtheil zu fällen. Die Sage geht, viele Völker seien so treulosen Sinnes, daß sie den Eid, welchen sie ihren Königen und Herren geschworen haben, mißachten und mit dem Munde eine Gesinnung heucheln, welche sie im Herzen verläugnen. Sie halten die geschwornen Eide nicht, ohne sich um das furchtbare Gericht Gottes zu bekümmern, das Denen den Fluch verkündet, welche den Namen des Höchsten vergeblich im Munde führen. Ihr alle, die Ihr hier versammelt seid, stehet auf und schwöret dreimal die Formel. Da erhob sich die ganze Versammlung, Cleriker wie Laien, und sprachen den Eid: wer gegen dieses Euer Urtheil handelt, dem sei Fluch gesagt, Maran atha, d. h. ewiges Verderben, wann der Herr kommt zum Gericht, sein Theil sei mit Judas Ischarioth und mit dessen Genossen. Amen.“ Weiter heißt es im 20. Canon: „Wir geloben im Angesicht Gottes und aller englischen Schaaren, im Angesicht des Chors der Propheten, Apostel und aller Märtyrer, im Angesicht der ganzen katholischen Kirche und der Gemeinde der Christen, daß keiner von uns auf den Tod des Königs

sinnen, keiner das Leben des Fürsten antasten, keiner ihn der Herrschaft berauben, keiner mit tyrannischer Anmaßung nach dem Throne streben, keiner auf irgend eine Weise zum Schaden des Königs sich verschwören wolle. Wer dawider handelt, der sei vermaledeit und dem göttlichen Fluche verfallen, von jetzt an bis in alle Ewigkeit."

Folgen nun Strafurtheile wider Die, welche bis dahin gegen den König sich vergangen hatten. Die sächsischen Bischöfe waren nach Altheim geladen worden aber nicht erschienen, offenbar weil sie Herzog Heinrich zurückhielt. Der 30. Canon bestimmt: sie sollen zurechtgewiesen und noch einmal vorgeladen werden. Im Falle sie abermal keine Folge leisten würden, kündigt ihnen der päbstliche Botschafter Petrus an, daß ihnen für so lange das Recht Messe zu lesen entzogen sei, bis sie in Rom Rechenschaft abgelegt hätten. Die Canones 29 und 31 beziehen sich auf die früher erwähnten zu Straßburg und Speier begangenen Verbrechen. Der neue Bischof von Speier erhält den Auftrag, Diejenigen, welche Einhard geblendet, in Untersuchung zu ziehen. Richwin, der nach Otberts Ermordung den Straßburger Stuhl an sich gerissen, wird aufgefordert, sich vor seinem Vorgesetzten, dem Mainzer Metropoliten Heriger, zu verantworten. Der 21. Canon ist gegen Erchanger gerichtet, er lautet so: „weil Erchanger und seine Genossen sich an dem Gesalbten des Höchsten, ihrem Könige und Gebieter, versündigt, auch den ehrwürdigen Bischof Salomo niedergeworfen haben, sollen sie die Welt verlassen, die Waffen ablegen, ins Kloster gehen, und ihr Leben lang Buße thun." Der 34ste besagt: „alle diejenigen, welche in gleicher Schuld sind mit Erchanger, Berthold, Burkhard und Arnulf, aber der Ladung unerachtet sich nicht vor der Synode gestellt haben, sollen in kürzester Zeit zu ihren Bischöfen eilen und die Buße übernehmen, welche diese ihnen auferlegen werden. Wer nicht kommt der soll wissen, daß ihn der Fluch des Pabstes trifft." Der 35ste beraumt den Empörern Arnulf, Berthold und ihren Mitschuldigen eine weitere Frist bis Mitte Oktober an, zu welcher Zeit der König einen Tag zu Regensburg halten werde. Würden sie auch dort nicht erscheinen, so unterliegen sie unwiderruflich dem Banne. Aus Vergleichung der Canones 21, 34 und 35 erhellt, daß Erchanger zur Zeit des Concils gefangen saß, Berthold dagegen, Burkhard und Arnulf sich nicht in der Gewalt des Königs befanden. Der 32ste Canon endlich bewilligt den untergeordneten

Empörern Vergessenheit des Geschehenen. Unverkennbar ist es, daß diese Synode alle während der letzten Jahre in Deutschland verübten Staatsverbrechen, die Empörung Arnulfs, Burkhards, Erchangers, Heinrichs I von Sachsen, als Theile einer großen zusammenhängenden Verschwörung betrachtet.

Die Beschlüsse von Hohenaltheim müssen einen tiefen Eindruck durch ganz Germanien hervorgebracht haben. Dietmar von Merseburg [91]), Liutprand [92]), und Regino's Fortsetzer [93]) deuten entweder an oder sagen aus, daß eine Versöhnung zwischen Conrad I und dem Sachsen Heinrich zu Stande kam. Wirklich unterhandelte, wie wir sehen werden, der König auf dem Todtenbette mit dem Sachsenherzoge. Ich bin überzeugt, daß dieß in Folge des Concils geschah und daß die sächsischen Bischöfe dabei ihr Bestes thaten. Die im 30sten Canon ausgesprochenen Drohungen hatten ihre Zukunft bloßgestellt. Nur wenn der Herzog ihnen Urlaub gab, konnten sie an den Hof gehen, sie mußten deßhalb Allem aufbieten, um ein leidliches Verhältniß zwischen Conrad und Heinrich herzustellen. Ich habe oben gesagt, daß im Juli 916 sich in der Umgebung des Königs ein Bischof Adalward befand, dessen Stuhl nicht mit genügender Sicherheit ermittelt werden kann. Mehreren Anzeigen nach war er Bischof von Verden, und wenn sich die Sache so verhält, ist anzunehmen, daß er durch den Herzog Heinrich vertrieben, am Hofe Schutz gesucht hatte. In die gleiche Lage mochten jetzt, wenn keine Aussöhnung erfolgte, noch viele Andere kommen. Auch der Alamanne Berthold, Erchangers Bruder, und dessen Neffe Liutfried unterwarfen sich bald nach dem Concile dem Könige. Hermann der Lahme sagt [94]), sie seien in der Hoffnung auf günstige Bedingungen zu Conrad gekommen. Hieraus scheint zu folgen, daß der zu Altheim angekündigte Regensburger Tag stattfand, und daß Berthold und Liutfried dort erschienen. Sie wurden vorerst in Haft gehalten.

Burkhard und Arnulf dagegen wollten nichts von Unterwerfung hören. Laut dem Berichte [95]) der alamannischen Chro-

---

91) Chronic. I, 4. Pertz III, 736.
92) Antapod. II, 19. Pertz III, 292.
93) Ad a 919. Pertz I, 615.
94) Ad a. 917. Pertz V, 112.
95) Pertz I, 56.

nif schlug Burkhard noch im Jahr 916, der Baier Arnulf im folgenden los. Andere Quellen fügen bei [96]), daß die Ungarn abermal im Jahre 917 Alamannien verheerend durchzogen, Basel verbrannten, dann ins Elsaß hinübergingen und bis Lothringen vordrangen. Vielleicht war die erneuerte Empörung des Schwaben und des Baiern Ursache, daß König Conrad I sein den Gefangenen gegebenes Wort nicht hielt. Auf seinen Befehl wurden Erchanger, Berthold und deren Neffe Liutfried zu Aldingen in Schwaben den 21. Jänner 917 enthauptet. Der König scheint für nöthig erachtet zu haben, ein furchtbares Strafbeispiel zu geben. Widukind erzählt [97]), daß Conrad 918 gegen Arnulf ins Feld zog und verwundet nach Weilburg zurückkehrte, wo er starb. Laut Liutprands Darstellung [98]) kehrte Arnulf erst nach des Königs Tod in sein Herzogthum zurück, folglich muß er während des letzten Feldzugs durch Conrads Waffen aus dem Lande vertrieben worden sein. Aber während der König glücklich in Baiern kämpfte, warf sich Burkhard zum Herzog in Alamannien auf [99]), und behauptete die angemaßte Gewalt auch unter Heinrich I.

Dieß ist Alles, was wir aus den Chroniken über die zwei letzten Jahren Conrads erfahren. Die Urkunden geben keine Ausbeute. Vom Jahre 917, in welches der neue Raubzug der Ungarn fällt, ist nur eine einzige [100]) bekannt. Im November 917 sowie im April des folgenden Jahres befand sich Conrad zu Frankfurt, Anfangs Juni 918 zu Würzburg, wo er dem Bischofe dieser Stadt mehrere Gnaden erwies. Wahrscheinlich trat er von dort aus den Zug gegen Arnulf an. Den 19. September weilte er, wohl nach beendigtem Kampfe, zu Forchheim [101]), wo die letzte bis jetzt bekannte Urkunde Conrads ausgestellt ist. Kraft derselben bestätigte er dem Bischof Udalfried von Eichstädt das Recht, Markt und Münze anzulegen, und eine Festung wider die Heiden (Ungarn) zu bauen. Man ersieht hieraus, daß Burgen gesetzlicherweise nur mit Erlaubniß des Königs errichtet werden durften, aber frei-

96) Pertz I, 68. 615. V, 112.
97) Gesta Saxon I, 25. Pertz III, 428.
98) Antapod. II, 19. Pertz III, 292.
99) Pertz V, 112.
100) Böhmer regest. Carol. Nr. 1262.
101) Ibid. Nr. 1266.

lich bekümmerten sich die großen Vasallen aus dem Laienstande nichts um das königliche Vorrecht.

Aufgerieben durch die verzweifelten aber glorreichen Kämpfe für das Reich und im letzten Feldzuge verwundet, fühlte Conrad gegen Ausgang des Jahres 918 die Nähe des Todes. Laut den einstimmigen Berichten der zuverlässigsten und ältesten Quellen [102]) bewies unser König sterbend die hohe Gesinnung seiner Seele dadurch, daß er ohne Rücksicht auf den Vortheil des eigenen Hauses die Nachfolge im Reiche dem Mächtigsten und Tauglichsten zu verschaffen suchte. Seinem Befehle gemäß bot Conrads Bruder, Eberhard, die Krone dem Sachsen Heinrich an. Die Unterhandlung hatte glücklichen Erfolg. Nachdem Conrad den 23. Dezember 918 gestorben war, wählten im folgenden Frühling Franken und Sachsen gemeinschaftlich auf einem Tage zu Fritzlar den bisherigen Herzog Heinrich zum Könige. Als Gegenleistung für die bewiesene Großmuth belehnte Heinrich den Franken Eberhard mit bedeutenden Gütern in Sachsen, die jedoch Otto I, Heinrichs Sohn und Nachfolger, gleich nach seiner Thronbesteigung wieder einzog.

Arnulf von Baiern und Burkhard beharrten in der Empörung auch wider den neuen König, und obgleich Heinrich Vortheile mit den Waffen wider sie errang, wußten Beide ihre Sebstständigkeit zu behaupten.

Lange Zeit war Heinrich nicht der Deutschen, sondern nur der Franken und Sachsen König, und erst in den letzten Zeiten seiner Herrschaft ist es den Anstrengungen des Clerus gelungen, Schwaben und Baiern wieder zum Reiche zu ziehen.

Die deutschen Stämme strebten vor 1000 Jahren, wie heute noch, ein Einzel-Leben zu führen. Nur das gesegnete Band der Kirche und der Metropolitan-Gewalt hat uns in den sieben Jahrhunderten, da wir das große Wort im Abendlande führten und an der Spitze der Völker standen, — zu einer Einheit verknüpft.

102) Regino contin. ad a 919. Widukindi gesta Saxon I, 25. Liutprandi antapod. II, 20.

II.

Recensionen und Anzeigen.

1.

Ueber die Quellen der Schriften des Lukas. Ein kritischer Versuch von Eugen Alexis Schwanbeck, Dr. der Philosophie. Erster Band. Ueber die Quellen der Apostelgeschichte. Darmstadt 1847.

In einer rein historisch-kritischen Frage über einen biblischen Gegenstand muß auch dem Nichttheologen, wie es der Verfasser ist, das Recht der Untersuchung eingeräumt werden; es ist nur die Forderung zu stellen, welche allgemein giltig ist, daß die Untersuchung den rechten Standpunkt einnehme. Wenn wir es aber schon wiederholt als den Grundfehler der neuern Bibelkritik bezeichnet haben, daß sie bei ihren historischen Gegenständen die Stimmen der Ueberlieferung nur wenig beachtet, oder sie ganz unberücksichtigt lassend die ganze Untersuchung auf dem Wege der subjektiven Reflexion vollzieht, so müssen wir von vorneherein auch gegen die vorliegende Schrift, die sich in ihrem ersten Theile mit der Apostelgeschichte befaßt, den Vorwurf der Hintansetzung des historischen Standpunktes richten. Bevor wir jedoch auf die eigene Untersuchung und Ansicht Schwanbecks über die Akten näher eingehen, wollen wir mit ihm Seite 73 ff. einen Blick auf die vorhergehenden neuern Untersuchungen über dieses neutestamentliche Buch werfen, um unsere Leser darüber zu verständigen, wie er sich zur Literatur seines Gegenstandes verhalte.

Ursitz aus den Ausgang genommen. Es würde sonach d
Abschn. bis 7, 60, eine Einleitung zu dem Hauptgegenstan
der Darstellung bilden.

Hug [7]) erklärt sich die eigenthümliche Beschaffenheit d
Werkes, wobei er neben den Lücken auch die quantitati
Verschiedenheit in dem mitgetheilten Material beachtet, aus d
Quellen des Verfassers, die er hinwiederum aus dem Ba
des Buches näher zu bestimmen sucht, — und zum The
auch aus seiner Bestimmung für Theophilus. Er hält mit sein
Vorgängern die traditionelle Ansicht fest, daß der im letzt
Theile mit „Wir“ Referirende der von Paulus erwähn
Lukas und Eine Person mit dem Verfasser des ganzen Bu
ches sei; dehnt aber die Autopsie des Lukas in weiterm Um
fange auch auf die frühere Geschichte aus, indem er il
zuerst in Palästina, und später in Antiochien anwesend se
läßt; im Uebrigen läßt er ihn aus authentischen Mittheilun
gen schöpfen. Durch den Umfang der Quellen sei die Gesta
des Buches bedingt: „Lukas gebe ohne Rücksicht auf Vo
ständigkeit und ohne Einheit der Idee bald denkwürdige Vo
fälle, bald größere Geschichtstheile, wie er sie an den ve
schiedenen Standpunkten aufgefaßt habe, an die er durch sei
Lebensverhältnisse geführt worden; durch den glücklichen Wechs
der Oertlichkeit, in der er sich zu verschiedenen Zeiten befan
sei aber doch der Zweck erreicht worden, seinen Lesern i
Allgemeinen zu einer Vorstellung zu verhelfen, wie da
Christenthum nach dem Hintritte des Stifters erhalten, be
festigt und in kurzer Zeit vielen Völkern mitgetheilt wurde.“
Riehm [8]) hält sich in seiner fleißigen Untersuchung über d
Quellen der Apostelgeschichte gleichfalls an die traditionell
Ansicht vom Verfasser. Indem er das Buch in zwei Theil

7) Einleitung in das N. T. 3. Auflage 1826 Bd. II. S. 301 ff
4. Aufl. 1847. S. 257 ff.

8) Dissertatio critico-theologica inauguralis de fontibus actuum
apostolorum. Traject ad Rhen. 1821.

zerlegt, so rechnet er zu dem letztern alle paulinischen, zu dem ersten die übrigen Parthien. Auch dieser Kritiker dehnt die Autopsie des Lukas noch auf die antiochenischen Geschichten aus; wo diese in den paulinischen Parthien nicht Statt hat, werden die Mittheilungen des Paulus oder seiner Begleiter als Quelle angenommen, und die Ereignisse, von welchen auch die letztern keine unmittelbaren Zeugen sind, läßt er immer auf dem kürzesten Wege zur Kenntniß eines von diesen oder des Lukas gelangen. Die Reden habe Lukas möglichst bald, nachdem sie gehalten waren, niedergeschrieben, so daß ihm noch die Ausdrücke der Redner gegenwärtig waren. Die beiden Reden 13, 16 ff. und 17, 22 ff., die Lukas nach Riehm's Meinung allein nicht mit angehört hat, habe entweder Paulus selbst, oder was noch wahrscheinlicher sei, irgend ein Zuhörer wegen ihrer großen Bedeutung aufgezeichnet, theils zu seinem eigenen, theils zu Anderer Gebrauch; Lukas habe sich davon eine Copie verschafft. Von der nicht-paulinischen Hälfte des Buches wird behauptet, daß sie fast gänzlich aus schriftlichen Quellen geschöpft sei. Die Argumente dafür sind hauptsächlich folgende. Zuerst die auffallende Bevorzugung des Petrus, da doch Lukas nicht darauf ausgehe, hier eine Lebensbeschreibung des Petrus zu geben; dann das Unzusammenhängende und Abgerissene der einzelnen Erzählungen, während sich doch innerhalb ihres Berichtes so vieles Detail finde; ferner das Uebergewicht der Reden über die historische Darstellung, und die charakteristische Eigenthümlichkeit der Reden verschiedener Personen. Riehm bestreitet aber die Meinung, als seien die petrinischen Abschnitte aus einer Schrift über Petrus entlehnt, und erklärt als die schriftlichen Quellen im Allgemeinen einzelne kleine Aufsätze von verschiedenen Verfassern und in verschiedenen Sprachen, die einzelne Facta oder Reden behandelt hätten. Diese Annahme erklärt über die Abgerissenheit der einzelnen Erzählungen, die quantitative Ungleichmäßigkeit in den Personalnachrichten, die Verschiedenheit des Styls u. A. Von den Reden dieses

Theiles soll die des Stephanus sogleich während des Vor-
trages niedergeschrieben worden sein, und zwar wird hier die
Funktion des Schnellschreibers dem Paulus zugeeignet; von
den übrigen Reden wird wie bei jenen des zweiten Theils
eine bald nachfolgende Aufzeichnung angenommen. Die Er-
zählungen von Philippus habe dieser selbst niedergeschrieben
und Lukas sich davon eine Abschrift genommen. Ebenso soll
auch Cornelius die Geschichte seiner Bekehrung selbst abgefaßt
und davon in Cäsarea dem Lukas eine Abschrift mitgetheilt
haben.

Eine neue Wendung hat die Kritik der Apostelgeschichte
durch Schleiermacher erhalten. Seine Ansicht, wie er sie
in seinen Vorlesungen über dieses Buch ausgesprochen, ohne
sie selbst unmittelbar in die Literatur einzuführen, ist diese:
„Der im letzten Theile der Akten mit „Wir" erzählende
Begleiter des Paulus ist nicht Lukas, sondern Timotheus.
Lukas hat einen schriftlichen Bericht von diesem benützt oder
solchen geradezu seinem Geschichtsworte einverleibt." Die
Gründe gegen Lukas und für Timotheus werden von Mayer-
hoff, Bleek, Ulrich und de Wette entwickelt und
in negativer Beziehung von Schwanbeck weiter ausge-
führt. Aber Mayerhoff [9]) glaubt dabei nicht stehen
bleiben zu dürfen, die eigentliche Autorschaft von dem letz-
ten Theile dem Timotheus zuzuweisen, sondern er legt
ihm im völligen Widerspruche mit der traditionellen Ansicht
die Abfassung des ganzen Buches, so wie auch des drit-
ten Evangeliums bei. Die öfters wiederkehrenden Eigen-
thümlichkeiten der Darstellung und Sprache in dem ersten
wie im letzten Theile der Akten, die er gleichmäßig auch
in dem Evangelium nachweist, geben ihm den Beweis

9) Historisch-kritische Einleitung in die petrinischen Schriften. Nebst
einer Abhandlung über den Verfasser der Apostelgeschichte. Ham-
burg 1835.

der Identität des „Wir"-Referenten, in dem er den Timotheus erkennt, mit dem Verfasser der ganzen Apostelgeschichte und des Evangeliums. Er ist geneigt, für die Akten gar keine schriftlichen Quellen anzunehmen; wo der Verfasser nicht Augenzeuge ist, da habe er nach dem, was ihm durch mündliche Tradition zugekommen, concipirt, und dies wird auch von den Reden des ersten Theiles behauptet. Er verbindet mit seiner Quellenansicht eine besondere Zweckvorstellung von den Akten, um daraus ihren Bau und Einrichtung klar zu machen. Als den Zweck des Buches, und zwar als den „deutlichen, unschwankenden," dessen sich der Verfasser durch das Ganze hindurch bewußt geblieben, nimmt er an: „die extensive, wie intensive Verbreitung der christlichen Kirche, von ihrer ersten Gründung in Jerusalem, dem Mittelpunkte des Judenthums, aus, bis zum damaligen Mittelpunkte des Heidenthums hin, Rom, ihre Beschränkung, die immer wieder Mittel zu größerer Verbreitung geworden, und die innere Gestaltung der Kirche darzustellen." Bleek[10]) bestreitet die Ausdehnung der Timotheus-Hypothese auf das Ganze der Akten, und weist sie in die Grenzen der Schleiermacher'schen Vorstellung zurück, die Ulrich[11]) selbstständig zu begründen versucht und auch von de Wette[12]) befolgt wird. Blank und de Wette nehmen aber eine freie Bearbeitung der vorgeblichen Reiseschrift des Timotheus durch Lukas an, und finden darin die Erklärung für die stylistischen und sprachlichen Erscheinungen, welche Mayerhoff bestimmen, die Autorschaft von dem ganzen Buche dem Timotheus zuzuschreiben. Es unterscheiden sich beide weiter dadurch von letzterm, daß sie auch in den übrigen Abschnitten, die nicht aus dem vorgeblichen Reisebuch geschöpft sein können, theil-

10) Studd. und Kritt. Jhrg. 1836. S. 1021 ff.
11) Studd. u. Kritt. Jhrg. 1837. S. 369 ff. Jhrg. 1840. S. 3003 ff.
12) Lehrbuch der historisch-krit. Einleitung. 4. Aufl. 1842. S. 204 ff.

weise schriftliche Quellen annehmen. Auch Gfrörer [13]) unterscheidet den Referenten im zweiten Theile, der als Augenzeuge erzählt, von dem Verfasser des Ganzen, und findet den stärksten Grund für diese Trennung in dem abgebrochenen Schlusse der Akten. Indem er die Abfassung der Apostelgeschichte gemäß seiner Ansicht von der Abfassungszeit des dritten Evangeliums in das letzte Decennium des ersten Jahrhunderts herabrückt, so meint er, es müßte die Geschichte um einige Jahrzehent weiter fortgeführt sein, wenn der Verfasser des ganzen Buches derselbe wäre, der in den 16 letzten Kapiteln in der ersten Person referirt. Dieser Augenzeuge ist ihm aber nicht Timotheus, sondern eben der traditionelle Verfasser der ganzen Apostelgeschichte, Lukas, dessen authentischer Bericht der unbekannte Autor oder Sammler der Akten vom 13. Kapitel an aufgenommen habe. Es erklärt sich ihm nun der auffallende Schluß des Buches aus der Annahme, daß jene Quelle nicht weiter reichte, und in der Tradition von der Autorschaft des ganzen Werkes sieht er eine Uebertragung nach dem alten Grundsatze: a parte potiori fit denominatio totius. Eigenthümlich ist seine Ansicht auch von dem andern Theile der Akten Kap. 1—13. In diesem sieht er wieder eine eigene Schrift, die, wahrscheinlich aus kleinern Aufsätzen zusammengefügt, ungefähr in derselben Gestalt, wie sie in den Akten enthalten, in die Hand des Sammlers gekommen sei [14]). Die Ansicht Schrader's [15]) von der Apostelgeschichte ist nur als eine extreme Erscheinung in der Kritik in Erwähnung zu bringen. Die Erzählung in der ersten Person, wie sie im letzten Theile vorkommt, soll eine Fiktion des Verfassers sein, womit dieser seine Leser habe täuschen und sich fälschlich für einen Augenzeugen ausgeben wollen. Das Buch ist ihm ein aus verschiedenartigem Interesse und in später Zeit com-

---

13) Die heilige Sage. 1838. 2. Abthlg. S. 244 ff.
14) A. a. O. I. S. 421.
15) Der Apostel Paulus. Leipzig. 1836. Bd. V.

ponirtes, bald von antignostischen, bald von hierarchischen und andern Tendenzen durchdrungenes und hervorgerufenes Werk, sein Inhalt aus Sagen entnommen, theilweise auch freie Dichtung. — Hätte Strauß sich kühn genug gefühlt, die Gewaltthätigkeit an der Apostelgeschichte zu üben, womit sie Schrader behandelt, so würde seine destruktive Kritik wahrscheinlich von diesem Buche ihren Ausgang genommen haben, um nicht die festeste Stütze der Bekämpfung seiner Resultate über die Evangelien zurückzulassen.

Die Ansicht von Schneckenburger, welcher die Identität des „Wir"-Referenten mit dem Verfasser des ganzen Buches vertheidigend an Lukas festhält, und die hervorragenden Eigenthümlichkeiten des Buches aus einem paulinischen-apologetischen Zwecke erklärt, wurde schon früher in diesen Blättern besprochen [16]). Seiner Zweckvorstellung schließt sich Baur [17]) an, ohne aber die Glaubwürdigkeit des Buches in dem weiten Umfange in Schutz zu nehmen, wie sie Schneckenburger im Wesentlichen vom ganzen Inhalte behauptet.

Indem der Verfasser der vorliegenden Schrift, welche die neueste Forschung über die Apostelgeschichte enthält, auf den bisherigen Gang der kritischen Untersuchungen zurückblickt, so hebt er S. 106 ff. diejenigen Momente, worin er ihre wesentlichen Irrwege erkennt, in Folgendem hervor: „Zuerst hielt man sich einseitig an einen einzelnen Charakterzug der Apostelgeschichte, und bildete sich von diesem aus rasch ein Urtheil über die Composition des Ganzen, ohne nur einen Ueberblick über alle der Erklärung sowohl dienenden als ihrer bedürftigen Momente gewonnen zu haben. So hielt man sich anfangs an den allerdings auffallendsten Zug der Acta, an ihre Lückenhaftigkeit, sodann an die innere Glaubwürdigkeit der einzelnen Erzählungen, und die zwischen ihnen und den Paulinischen Briefen obwaltende Discrepanz. Soll indeß eine

16) Bd. VI. S. 89 ff.
17) Paulus, der Apostel Jesu Christi. Stuttg. 1845. S. 1—13.

Annahme mehr als eine bloße Nothbefindung sein, so muß sie über alle einzelnen charakteristischen Züge der Apostelgeschichte gleichmäßig Aufschluß geben können, und unter diesen ist namentlich einer, der zur Auffindung sei es einer besonderen Tendenz oder der Quellen der Acta von dem wesentlichsten Gewicht ist, nämlich die schreiende Ungleichmäßigkeit der einzelnen Angaben und Erzählungen nach ihrem äußeren Umfange."

„Zweitens aber begab man sich auf einen sehr schwankenden Boden, wenn man, wie es in der neutestamentlichen Isagogik gewöhnlich war oder noch ist, die Prüfung des Zweckes der Apostelgeschichte derjenigen der Quellen voranstellte. Die merkwürdige Gestaltung des Buches kann ebenso wohl aus einer besondern Tendenz als aus der Beschaffenheit der zu Grunde liegenden Quellen hervorgegangen sein: aber jenem Usus gemäß schuf man sich zuerst ein abgeschlossenes Urtheil über einen bestimmten Zweck des Verfassers, und hielt man sich in dieser Hinsicht irgend für befriedigt, so fand man sich mit der Quellenprüfung entweder leicht ab, oder hielt dieselbe wohl gar für ziemlich überflüssig. Dadurch wurde der Erfolg der Untersuchung nicht wenig beeinträchtigt. Ging man z. B. von der Ansicht aus, die Apostelgeschichte sei eine Apologie des Paulus, so schien es ziemlich gleichgültig, woher der Verfasser seinen Stoff geschöpft habe: gegen allen Verdacht an der Glaubwürdigkeit der Quellen war der Prolog zum Evangelium das Palladium; und wurde man gedrängt, wenigstens die Qualität der Quellen im Allgemeinen zu bestimmen, so hielt es nicht schwer, einzelne Vermuthungen aufzustellen, so lange man nur nicht genöthigt war, dieselben bis ins Detail durchzuführen. Der umgekehrte Weg, auf welchen man von den Quellen zu dem Zweck des Verfassers vordringt, gewährt größere Sicherheit: er läßt die Prüfung der Quellen unberührt von vorausgefaßten Meinungen, und kann andererseits

weit weniger günstig auf die Auffindung des Zweckes zurückwirken."

„Drittens beging man nur zu häufig darin einen Fehler, daß man keine scharfe Grenze zog zwischen demjenigen, was eine dem Verfasser, vielleicht seiner ganzen Zeit geläufig gewordene, und daher mehrfach ohne bewußte Ansicht wiederkehrende Idee war, und zwischen einer bewußten, planmäßigen Absicht, die alles ihr zu Gebote stehende Material kunstgerecht in den Kreis ihres Einflusses hineinzieht und sich unterordnet. Es ist dies eine Verwechselung, wie sie von den Vertheidigern eines bestimmten, dem rein historischen ferner liegenden Zweckes oft begangen wurde. In eine ganz entsprechende Verwechselung aber verfielen auch Viele unter denen, die an dem bloß historischen Zwecke des Werkes festhielten, und, sich auf die ungenügende Ausführung stützend, denselben nur in engere Grenzen einzuschließen suchten: sie verwechselten nur zu leicht das, was objectiver Fortschritt der Thatsachen selbst war, mit einem von dem Verfasser absichtlich hervorgerufenen Fortschritt in der Darstellung und Composition der Apostelgeschichte."

Den vorstehenden Bemerkungen zufolge erwartet man von selbst, daß sich Schwanbeck die Aufgabe gestellt, seine Untersuchung mit einer soweit vollständigen Charakteristik der Acten zu beginnen, daß die eigenthümlichen Züge insgesammt bezeichnet und behandelt würden, welche für die Quellenfrage von Bedeutung sein können, und die in einer Hypothese, welche die Genesis des Buches erklären soll, selbst auch ihre Erklärung finden wollen. Bei dieser Charakteristik, die er S. 1—65 ausführt, kommen außer der Einleitung und dem abgebrochenen Schlusse des Buches, und den so eben berührten Merkmalen der Lückenhaftigkeit, der quantitativen Ungleichmäßigkeit der Berichte und ihrer Discrepanz von den paulinischen Briefen noch folgende in Betracht: das Uebergewicht des einen der

beiden historiographischen Elemente, des biographischen über das locale, die Ungleichförmigkeit der Sprache und Stylisirung in dem ersten und letzten Theile, die Verschiedenheit der Anschauungsweise, die Voraus- und Zurückbeziehungen und das „Wir" in den letzten Abschnitten. In einem Theile der aufgezählten Merkmale findet Schwanbeck mehr oder weniger deutliche Spuren von verschiedenen schriftlichen Quellen, und zwar glaubt er aus einigen mit voller Sicherheit entnehmen zu dürfen, daß diese Quellen, die durch größere Abschnitte hindurch laufen sollen, nicht mit schriftstellerischer Selbstständigkeit verarbeitet, sondern nur mit mechanischem Zuschnitte in einander gefügt seien; andere dieser Merkmale scheinen ihm eine Unterlage zu geben, um sich von der ursprünglichen Beschaffenheit der zusammengestellten Quellenschriften eine richtige Vorstellnng zu bilden.

Wir haben es zunächst und vornehmlich mit den Merkmalen der ersten Art zu thun, wozu die Eigenthümlichkeiten der Sprache und des Styles gehören. Schwanbeck premirt hier S. 34 ff., was auch schon von anderer Seite hervorgehoben wurde und dem aufmerksamen Leser nicht entgehen kann: daß in den ersten vierzehn Kapiteln die Sprache und Darstellung mehr hebräistisch sei, als im andern Theile, und nnmentlich, daß einzelne hebräistische Ausdrücke und Formeln, die dort häufig vorkommen, im letzten Theile gar nicht oder nur selten begegnen, während dieser hinwiederum eine Anzahl von Wörtern und Redensarten enthalte, die man im ersten Abschnitte vergebens suche. Wenn aber die Hebraismen vorzugsweise in den Redestücken des ersten Theiles vorkommen, so genügt dafür die Erklärung, daß Lukas diese von Hebräern gesprochenen Reden genau mittheile, daß ihm davon vielleicht einzelne Aufschreibungen zu Gebot gestanden, die er unverändert aufgenommen. Solche Stücke konnten auch in ihrer Umgebung einen Einfluß auf den Sprachcharakter üben, denn die einmal gebrauchten Ausdrücke und Formeln fließen gerne

wiederholt in die Feder. Auch ist das ganze Gebiet der Geschichte des ersten Theiles zu beachten; der Gesichtskreis des Schriftstellers liegt fast durchgängig im Judenthum, und wenn er sich beim Schreiben in das Leben und die Verhältnisse desselben hineindachte, so konnte auch dies nicht ohne Wirkung auf seine Sprache und Darstellungsweise bleiben. Das Vorkommen und Verschwinden von einigen Ausdrücken, wie *επι το αυτο, προσκαρτερειν, τηρησις*, die sich nur im ersten Theile finden, kann ganz zufällig sein, und eben deßhalb nichts beweisen für eine Composition der Akten aus zusammenhängenden größeren Quellen, worauf die Untersuchung des Verfassers abzielt; noch weniger dient es zu diesem Beweise, wenn dieselben Ausdrücke nur in dem einen Theile häufiger oder seltener vorkommen, als in dem andern. Man kann dem entgegenhalten, daß die auffallendsten stylistischen Eigenthümlichkeiten sich doch im ganzen Buche gleichmäßig durchziehen, worin sich eine selbstständige Haltung des Schriftstellers kund gibt [18]).

Ein Indicium der bezeichneten Art findet Schwanbeck weiter in der schriftstellerischen Anschauungsweise der Akten S. 41 ff. Er macht es in localer Beziehung als ein für die Quellenfrage bedeutsames Moment geltend: daß während in der ersten Hälfte ein Standpunkt hervortrete, der nicht über die Grenzen Palästinas hinausblicken könne (im Einzelnen werden die Stellen 8, 1. 9, 31. premirt), sich die letzte Hälfte von solcher Beschränktheit völlig frei halte. Es klingt aber sonderbar, wenn von den Akten unter der Voraussetzung, daß sie selbstständiges Product von einer Hand wären, erwartet wird, es würde sich schon im ersten Theile der geographische Gesichtskreis eben so halten, wie im letzten, es müsse schon dort viel von auswärtigen Ländern und Städten, öfters von heidnischen Völkerschaften die Rede seien.

18) Vgl. Mayerhoff a. a. O. S. 25 ff.

Die Geschichte beginnt in Palästina, und so ist naturgemäß dieses Land so lange der vorherrschende Gesichtskreis des Schriftstellers, bis die Ereignisse und Unternehmungen diese Grenzen überschreiten. Wir sagen der vorherrschende Gesichtskreis, — denn jene absolute Beschränktheit, die dem ersten Theile der Akten zugeeignet wird, ist ihm nicht einmal eigen. Sie wird sogleich im Eingange 1, 8. durchbrochen, wo sich der Blick bis zu dem äußersten Ende der Erde erweitert: *και εσεσθε μοι μαρτυρες εν Ἱερουσαλημ και εν παση τη Ιουδαιᾳ και Σαμαρειᾳ και ἑως εσχατου της γης*, und im zweiten Kap. V. 9 ff. folgt sodann ein ganzer Völkercatalog, der sich über Asien, Europa und Afrika ausdehnt. — Auch in Hinsicht der Wunder soll im ersten und letzten Theile eine für die Quellenfrage bedeutsame Verschiedenheit der Anschauung obwalten. Dort dränge sich nämlich Wunder auf Wunder, und namentlich begegnen die Engelerscheinungen in großer Zahl, während die Wunderberichte im Allgemeinen im letzten Theile verhältnißmäßig selten seien, und von Engelerscheinungen 27, 23. ein einziger Fall erwähnt werde. Aber die Anschauungsweise in Hinsicht des Eingreifens überirdischer Kräfte und Wesen in den Gang der irdischen Geschichte bestimmt sich nicht aus der Zahl der erzählten Fälle, sondern das entscheidende Moment muß hier immer sein: daß überhaupt Wundervorgänge erzählt werden, oder aber solche Berichte ganz fehlen. Enthält auch der letzte Theil nur eine einzige Engelerscheinung, so bestätigt dieß schon genugsam, daß die Anschauung des Schriftstellers diese Art von übernatürlichen Vorgängen nicht ausschließe, und es muß demgemäß die Einzelheit des Falles andern Ursachen zugeschrieben werden. Wirklich begegnen hier auch wenigere geschichtliche Situationen, wo wie im ersten Theile die Funktion höherer Wesen eintreten konnte, oder als nothwendig erschiene. Im Uebrigen beziehen wir uns auf Schneckenburger [19], welcher

---

19) A. a. O. S. 32 ff.

im Interesse seiner Zweckansicht von den Akten nachgewiesen hat, daß die Wunderthätigkeit des Petrus auf allen ihren Stufen in der Geschichte Pauli ihre Parallelen habe, und diese Vergleichung der entsprechenden Fälle läßt auch in besonderer Rücksicht eine durch das ganze Buch hindurchgehende gleiche Anschauungsweise erkennen.

Was die Voraus- und Zurückbeziehungen in den Akten betrifft, so spricht Schwanbeck das Resultat seiner Untersuchung über diesen Gegenstand S. 51—62, wobei er die von de Wette [20]) angeführten Beziehungen prüft, mit Folgendem aus: „Diese Untersuchung hat uns die Ueberzeugung gegeben, daß Voraus- und Zurückbeziehungen solcher Bestandtheile der Akta, die nach ihrem Inhalte schon in anderer Weise gesondert sind, völlig fehlen, solche wenigstens, welche in die Oeconomie des Ganzen irgend wesentlich eingreifen. Anderseits hat sich ergeben, daß mehrmals, wo im Inhalt deutlich eine Beziehung auf Früheres gegeben war, diese in der Darstellung gar nicht zur Erscheinung gekommen ist. Es setzen sich dadurch, daß sie sich wechselseitig ignoriren, mehrere Abschnitte in entschiedene Opposition zu einander.“ Wir können unsern Kritiker nicht im Einzelnen verfolgen, wie er in ersterer Rücksicht die betreffenden Stellen abfertigt und durch Vermuthungen zur Ueberzeugung fortschreitet; wir bringen statt dessen ein Beispiel bei, zu dessen Prüfung ihm de Wette keine Veranlassung gegeben, worauf aber Schneckenburger mit Recht großes Gewicht legt. Kap. 8. sind die Thaten des Philippus geschildert und V. 40. wird damit geschlossen: *και διερχομενος ευηγγελιζετο τας πολεις πασας, ἑως του ελθειν αυτον εις Καισαρειαν*. „Was will das *ἑως του ελθειν εις κ.* sagen?“ fragt Schneckenburger, und gibt die richtige Antwort: „Es ist wohl unverkennbar, daß dieser Schluß der Erzählung bereits hinblickt (vgl. 9, 30. 11, 25.) auf die Begegnung mit Philippus in Cäsarea, welche später

20) Lehrbuch der hist.-krit. Einleitung. S. 207.

erzählt werden soll, und 21, 8 erzählt wird." Diese Vorausbeziehung auf einen weit entfernten Abschnitt, der einen andern Geschichtstheil umfaßt, ist ganz unzweifelhaft, und mag man auch ihre pragmatische Bedeutung zu mindern geneigt sein, so bleibt sie dennoch ein starker Beleg für eine selbstständige Abfassung des ganzen Buches und ein sprechendes Argument gegen die Vorstellung von einer mechanischen Zusammenfügung desselben aus Quellenstücken; die Beweiskraft dieses Beispieles wird dadurch noch verstärkt, daß 21, 8. in den Worten Φιλιππου—οντος εκ των ἑπτα zugleich auf 6, 5. zurücksieht. Wenn in mehreren Abschnitten, die sich dem Inhalte nach berühren, die Darstellung keine Voraus- oder Zurückbeziehung macht, so treten diese noch nicht in Opposition zu einander, was erst dann der Fall wäre, wenn sie widersprechende Angaben enthielten. Aber in den Stellen, welche vorgehalten werden, kann der Leser nicht wohl etwas Widersprechendes finden, denn man sieht sich von selbst aufgefordert, und findet keine Schwierigkeit die Umstände so zu denken, daß die Mittheilungen ganz gut zusammenpassen. Wenn es z. B. 12, 17. von Petrus heißt: „er ging hinaus, und begab sich an einen andern Ort," und derselbe Apostel später 15, 7. wieder in Jerusalem auftritt, so wird man sich bei der Annahme, daß dort nicht ein anderer Ort in Jerusalem, sondern außerhalb der hl. Stadt gemeint sei, ohne Nachhülfe ergänzen, daß Petrus in der Zwischenzeit wieder zurückgekommen ist; es steht dieser Ergänzung nichts entgegen, da die Zwischenzeit durch die fortlaufende Geschichtserzählung ziemlich weit ausgedehnt wird.

Von dem kritischen Entwurfe einer Charakteristik der Akten, bei welchen Schwanbeck die besprochene Ansicht von der Composition des Buches feststellt, geht er zu dem Versuche über, die Quellen näher zu bestimmen.

Indem er die Untersuchung zuerst auf den letzten Theil der Apostelgeschichte richtet S. 109 ff., wo die communicative Erzählungsweise vor Allem die Aufmerksamkeit auf sich

zieht, so kommt er zu dem Resultate: daß die letzten fünfzehn Kapitel wesentlich Einer schriftlichen Quelle angehören, mit Ausschluß des Stückes von der Mitte des zweiten Verses Kap. 15. (die Grenze wird vor καὶ τινας ἄλλους gesetzt) bis zu ἀπεκρίθη ὁ Πετρ. V. 13., welches in zwei Abtheilungen anderen Quellen zufallen soll. Der Verfasser dieser Quellenschrift, der „Wir"-Referent, ist ihm Silas, was er unter Bestreitung der traditionellen Ansicht von Lukas S. 125 ff., und der Hypothese einiger neuern Kritiker, daß Timotheus der Erzählende und Schreibende sei S. 148 ff., positiv zu begründen sucht S. 168 ff. Obschon in den Akten der bei weitem größte Theil der Nachrichten die paulinische Geschichte betrifft, so glaubt er doch in seiner weitern Untersuchung S. 193 ff. die Ansicht befestigt zu haben: daß diese Quellenschrift in ihrer ursprünglichen Gestalt die Wirksamkeit des Silas zu ihrem Hauptinhalte gehabt hätte, welcher sie als einen vollständigen Bericht über seine Mission zur Mittheilung an die Gemeinde von Jerusalem verfaßt, auf deren Anlaß er die Reise unternommen (15, 22. 27. 30.). Rücksichtlich ihrer Entstehung sucht er S. 199 ff. nachzuweisen: daß Silas seine Memoiren nicht mit einem Male im Zusammenhange niedergeschrieben aber auch nicht von einem Tage zum andern Notizen zusammengetragen, sondern je nach größern Zeitabschnitten seine Erlebnisse notirt habe. Das Uebergewicht der paulinischen Geschichte in den Akten wird S. 104 ff. aus dem Verfahren des Ueberarbeiters der Silas-Memoiren, des Gesammtverfassers, erklärt, von welchem dahingestellt bleibt, ob er Lukas oder eine andere Person sei; dieser hätte es darauf abgesehen, eine möglichst vollständige Geschichte des Paulus auszuziehen, und nach diesem Gesichtspunkte das Material aufgenommen und ausgeschieden.

Von dem mittlern Theile der Akten ist das Resultat seiner Untersuchung S. 211 ff.: daß darin eine Biographie des Barnabas benützt oder ausgezogen sei und zwar wieder nach dem Gesichtspunkte, von der Gesammtverfasser in der Behandlung der Silasmemoiren genommen, daß er nämlich hier in gleicher Weise nach dem gegriffen, was in der Barnabas-Biographie den Paulus betraf, und alle diejenige Abschnitte, die allein von Barnabas handelten, übergangen hätte. Dieser Quelle werden folgende Abschnitte zugeschieden: 15, 2—4. 14, 1—27. 13, 1—52. 12, 25. 11, 19—30. 9, 9—30 und 4, 36—37. Der Eingang zu dem Abschnitte Kap. 9 V. 1—8 wird für eine Compilation aus den Reden in den Silasmemoiren Apg. 22, 3 ff. 26, 9 ff. ausgegeben.

Von den übrigen Abschnitten der Akten wird S. 249 ff. angenommen: sie stammen wesentlich aus einer biographischen Schrift über Petrus. Davon wird der Abschnitt 6, 8 — 8, 2. ausgeschieden und einer eigenen Quelle zugetheilt, einem Aufsatze über Stephanus Tod, der zwischen V. 50 und 51 Kap. 7 eine Auslassung erlitten haben soll, muthmaßlich, weil der Redakteur die vollständige Aufnahme einer so ausführlichen Rede mit der rein historischen Tendenz seines Werkes nicht für vereinbar gehalten.

In Beziehung auf diese Resultate muß, was den letzten Theil der Akten betrifft, als Hauptfrage in nähere Erwägung gezogen werden: ob die Annahme überhaupt wirklich bestehen könne, daß der „Wir“-Referent eine vom Verfasser des ganzen Buches verschiedene Person sei, in welchem Falle die Beibehaltung des „Wir“ in der Erzählung als ein Versehen der Unachtsamkeit von Seiten des letztern zu betrachten wäre. Dieser Ansicht sucht Schwanbeck S. 187 f.

durch allgemeine Erörterungen und Hinweisung auf analoge Fälle in der Geschichte der Historiographie ihre Berechtigung zu sichern, wie folgt: „Auf den ersten Blick mag allerdings unsere Erklärung des „„Wir““ einem Nothbehelf nicht ganz unähnlich sehen, demjenigen wenigstens, der es sich klar zu machen nicht bemüht gewesen ist, wie wenig das Verfahren, welches wir dem Lukas beimessen, dem Standpunkt eines ungeübten Schriftstellers widerspricht. Wir sind gewohnt, bei einem Historiker umfassende Bildung und das Geschick vorauszusetzen, seine Quellen noch in einer ganz anderen durchgreifenderen Weise, als bloß formell, zu beherrschen. Prüft man aber die Geschichtschreibung in ihrer Kindheit — und dahin gehört ja dieser erste Versuch einer Kirchengeschichte — so verliert ein solches Unvermögen eines Schriftstellers, seine Quelle zu beherrschen, sein Auffallendes ganz. Ist es ja doch allbekannt, wie es in dem Kindesalter wie in der Untergangsperiode der Historiographie den Geschichtschreibern nicht gelingen will, die sprachliche Färbung ihrer Quellen zu bewältigen, ihren Werken den Stempel ihrer eigenen Individualität deutlich und kräftig aufzudrücken, sondern wie bei ihnen überall die Sprache ihrer Quelle unter der schwachen Tünche ihrer eigenen Diction hervorblickt, so daß man bei demselben Schriftsteller in verschiedenen Theilen desselben Werkes ganz verschiedenen Styl- und Spracheigenthümlichkeiten begegnen kann. Wir haben bereits gesehen, wie dies auch in der Apostelgeschichte der Fall ist. Es ist ferner bei ungeübteren Historikern etwas ganz Gewöhnliches, daß sie den Inhalt ihrer Quellen dem Zweck ihrer eigenen Schriften nicht unterzuordnen wissen, und sich hinsichtlich des Standpunktes und des Maaßes ihrer Angaben ganz von ihren Quellen beherrschen lassen, so daß sich in einzelnen Theilen desselben Werkes, ebenso wie verschiedene Spracheigenthümlichkeiten, auch ganz verschiedene Gesichtspunkte hervordrängen können. Auch davon hat die Apostelgeschichte Beispiele genug aufzuweisen: wir erinnern nur an das Hervortreten eines

Jerusalemischen, eines Antiochenischen Standpunkts in ihren verschiedenen Abschnitten. Wenn es nun also möglich ist, daß ein Historiker sich der Sprache, der Anschauungsweise, der Zwecke seiner Quellenberichte nicht erwehren kann, so müßte es, sollte man denken, einem solchen Schriftsteller ebenso leicht begegnen können, daß er das Subjective seiner Quelle nicht tilgte, daß er stellenweise ein „„Wir““ eines von ihm benutzten Augenzeugen nachschriebe.“

„Bei dieser a priori angenommenen Möglichkeit hatte man sich beruhigt, als man zuerst das „„Wir““ so entstanden erklärte. Darüber aber sind die theologischen Kritiker in große Entrüstung gerathen, sie begegneten jener Annahme mit dem Vorwurfe, daß sie Unerhörtes statuire. Meyer z. B. nennt das Verfahren, welches diese Ansicht dem Lukas beimißt, „so monströs, daß es gewiß kein Analogon in der ganzen Litteratur haben würde.“ Das hat Schneckenburger u. A. wiederholt. Ihnen gegenüber kamen die Vertreter der Schleiermacher'schen Ansicht allerdings ins Gedränge: sie konnten keine analogen Fälle anführen, und so ist es allmählig dahin gekommen, daß man jene Ansicht gegenwärtig ziemlich allgemein für einen auf willkührlicher Voraussetzung basirten Nothbehelf ansieht, und sich wiederum der Lukas-Hypothese zuwendet. Es bedarf also des Nachweises von Thatsachen, um unsere Ansicht gegen solche Zweifel zu schützen, und zur völligen Evidenz zu erheben.“

„Wir beginnen mit einem nicht ganz analogen, aber sehr bekannten Beispiel. Eine ganze Anzahl von Manuscripten des Horaz enthält die Unterschrift **Vettius Agorius emendavi:** dieselbe ist, wie es in ähnlichen Fällen sehr oft geschehen ist, ihrem Original gedankenlos nachgeschrieben. Man wird aber einwerfen, dies Nachschreiben sei ein einmaliges, und der Abschreiber gebe sich gar nicht für einen selbstständigen Schriftsteller, sondern eben nur für einen Abschreiber aus, und man wird Beispiele aus Historikern fordern.“

„Aber auch an diesen fehlt es keineswegs, nur müssen wir in Zeiten zurückgehen, wo die Geschichtschreibung in den Händen ungeübter Schriftsteller ist. Gerade in der Geschichtschreibung, die dringender als eine andere Wissenschaft die genaue Benutzung fremden Materials erfordert, stößt man am häufigsten auf eine ganz mechanische Benutzung desselben. Es giebt ganze Perioden der Historiographie, in denen die Geschichtschreiber sich wesentlich darauf beschränken, die Quellenberichte, die ihnen vorliegen, zusammenzustellen und in einander zu schieben. Diese Perioden sind es, in denen man häufig genug auf eine solche Aengstlichkeit im Copiren der Quellen stößt, daß nicht selten in der Copie auch das „„Wir““ eines benutzten Augenzeugen stehen bleibt. Den arabischen Geschichtschreibern ist es nicht selten so ergangen, aber auch die Annalisten des Mittelalters sind voll von solchen Beispielen. Schon Stenzel [21]) hat eine ganze Sammlung dieser Art aus den wenigen compilirenden Chronisten gegeben, die zum Bereich seines Stoffes gehörten: wir dürfen uns daher um so eher auf wenige Beispiele beschränken, und wählen zu diesem Zweck das Verhältniß des sogenannten **annalista Saxo** zum Thietmar von Merseburg, wobei wir nur noch bemerken, daß die Chronik des Ersteren noch bis zum Jahre 1139 reicht, während der Letztgenannte schon um 1018 starb.

„Zum Jahre 991, das also um anderthalb Jahrhunderte hinter ihm liegt, bemerkt der sächsische Annalist: **Nam eadem imperatrix talia, *ut mihi post Meinsuit rettulit, sicut ab ipsa percepit,* in somnis vidit.** Das Ungereimte dieser Angabe, die sich keineswegs dafür ausgiebt, aus einem fremden Bericht entlehnt zu sein, liegt auf der Hand, und Tietmar [22]) giebt uns den Schlüssel dazu. Er sagt: **Quae talia, *ut mihi Meinsuit post rettulit, sicut ab ipsa percepit,* in somnis vidit.**“

---

21) Geschichte Deutschlands unter den fränk. Kaisern. Bd. II. S. 10 ff.
22) Chron. IV, 8.

„Zum Jahre 995 heißt es unter Anderm beim annalista Saxo: Cujus dei famule, quia mentionem fecimus, quod *nostris temporibus* per eam dominus operatus est, silentio non preteribimus. Auch diese Angabe rührt sammt dem nostris temporibus aus Thietmar [23]) her, der erzählt hatte: „„Hujus vero omnipotentis dei famulae quia mentionem fecimus, quod *nostris temporibus* per eam dominus operatus est, silentio non preterebimus."" In ähnlicher Weise fährt der sächsische Annalist fort, von einem „„frater meus,"" „„confrater noster"" u. dergl. zu berichten, wo Thietmar sich dieser Ausdrücke bedient hatte."

„Mit anderen Berichten von Augenzeugen geht er nicht anders um, als mit dem des Thietmar. So lesen wir bei ihm zum Jahr 999, wo er von der Kaiserin Adelheid Tod spricht, die unsinnige Angabe: „„*Vidimus* eam,"" nämlich die Kaiserin, „„creberrime sed secretissime, more rusticarum succinctam, ambabus pro dextera utentem manibus"" u. s. w. Sie ist den Annales Quedlinburgenses zum Jahre 999 nachgeschrieben, wo eine solche Erzählung Sinn hat, und folgendermaßen lautet: „„*Vidimus* namque eam creberrime sed secretissime, more rusticarum ad id desiderabile sui opus succinctam"" u. s. f."

„Wie der annalista Saxo machen es aber die Chronisten in Menge: eine ganze Sammlung solcher Beispiele ließe sich allein aus dem chron. abbatis Urspergensis schöpfen, der sein „„vidimus,"" „„comprobamus"" und Aehnliches allen möglichen Gewährsmännern leichtsinnig nachschreibt, wiewohl man ihm Ungenauigkeit sonst gar nicht vorwerfen kann."

„Die Geschichtschreibung anderer Völker und Zeiten bietet ganz entsprechende Beispiele dar. So z. B. hat der anonyme Verfasser der annales Mediolanenses aus den Memoiren des Petrus Azarius beträchtliche Theile abgeschrieben, ohne die Nothwendigkeit zu fühlen, das Memoirenmäßige

23) Chron. IV, 23.

derselben zu streichen. Wir greifen dies Beispiel unter vielen heraus, weil das Verhältniß beider Schriftsteller zu einander zu Hypothesen ähnlicher Art, wie die Lukas-Hypothese, Anlaß gegeben hat, die dessen ungeachtet schon durch die Sprach- und Styleigenheiten beider völlig widerlegt werden. Ganz ebenso, wie man auf das „„wir““ der Apostelgeschichte eine weitläufige Geschichte des Lukas gegründet hat, hat man aus der theilweise wörtlichen Uebereinstimmung jener beiden Historiker den Petrus Azarius, dessen Chronik 1362 beendet worden ist, noch um 1402 mailändische Geschichte schreiben lassen.“

„Es ließen sich noch aus späteren Zeiten und namentlich aus Stadtchroniken zahlreiche Beispiele dafür anführen, daß ein „„Wir““ in spätere Werke unverändert übergegangen ist; wir begnügen uns indeß mit dem Gesagten, um daran zu zeigen, wie das dem Lukas imputirte Verfahren, weit entfernt, unerhört zu sein, vielmehr in ähnlichen Zuständen der Historiographie ganz gewöhnlich ist.“

Mit diesen Hinweisungen auf analoge Fälle hat nun unser Kritiker in der Vertheidigung der fraglichen Ansicht allerdings gegen seine Vorgänger einen sehr wesentlichen Fortschritt gemacht, und seine Behandlung der Sache muß jedenfalls Interesse erregen. Allein der vorliegende Fall ist doch ganz eigener Art, und bietet eine Schwierigkeit dar, gegen welche die angeführten Analoga jene Ansicht nicht schützen können. Die Schwierigkeit liegt sowohl nach der Timotheus-, wie nach der Silas-Hypothese darin, daß der Redakteur nur parthienweise sich versehen, — dagegen in ganz nahem Zusammenhange das „Wir“ der Quelle richtig in die betreffenden Namen aufgelöst und in die tertia plur. umgewandelt haben sollte; so wäre das Letztere in dem Abschnitte unmittelbar vor 16, 10. geschehen, wo er sodann auf einmal die Besinnung verloren und seine Quelle gedankenlos abzuschreiben begonnen hätte. Ein solcher Wechsel von richtiger Reflexion und Geistesabwesenheit ist schlechthin unbegreiflich, und eben

von diesem Gesichtspunkte aus muß jene Erklärung von dem „Wir" der Akten, welche der Unterscheidung des „Wir"-Referenten vom Verfasser des ganzen Buches zur Unterlage dienen soll, entschieden abgewiesen werden.

Weiter sind die Gründe zu prüfen, mit welchen die traditonelle Annahme von Lukas als dem „Wir"-Referenten bestritten wird. Diese Annahme soll sich, fordert Schwanbeck S. 127, an folgenden Punkten als richtig erweisen:

1) „ob sie das räthselhafte „„Wir"" rechtfertigen kann,"

2) „ob der letzte Theil, sowohl die „„Wir""-Stellen, als die übrigen, in der That sowohl nach ihrem quantitativen als qualitativen Verhältniß auf den Standpunkt des Lukas hindeuten, oder wenigstens mit ihm vereinbar sind,"

3) „ob die Nachrichten über Paulus und die andern Begleiter desselben von der Art sind, wie sie von Lukas als dem Reisebegleiter desselben zu erwarten sind,"

4) „ob Lukas selbst von Paulus in einer Weise erwähnt wird, die mit seinem vorausgesetzten Charakter als langjähriger Reisegefährte des letztern sich vereinigen läßt."

Damit ist der Gesichtskreis bezeichnet, in welchem sich die Bestreitung bewegt, indem Schwanbeck S. 128 ff. darzuthun sucht, daß jene Annahme nach allen diesen Rücksichten nicht vorbehaltig sei. Wir wollen sehen, welche Bedeutung seine Bestreitung nach jeder besondern Beziehung zukomme.

Was das „Wir" anbelangt, so liegt das Auffallende nach der Annahme von Lukas darin, daß eine Person inbegriffen sein soll, die vorher nicht namentlich eingeführt wird, und überhaupt nirgends in den Akten mit ihren Namen hervortritt. Aber diese Erscheinung findet ihre befriedigende Erklärung darin, daß Lukas seine Schrift einem Manne zueignet, dem es nicht zweifelhaft sein konnte, daß er selbst sich bei jener communicativen Erzählungsweise mitbegreife, und wollte man den Theophilus nicht für eine wirkliche Person halten, wofür jedoch nichts Erhebliches beigebracht werden kann, so darf man immerhin ohne Anstand annehmen, daß

Lukas das Buch zunächst einem Leserkreis zugedacht hat, dem er theils durch persönlichen Umgang, theils durch die evangelische Tradition bekannt war, der auch bei der Uebergabe des Werkes, sei sie unmittelbar oder durch eine Mittelperson geschehen, von dessen Ursprung orientirt wurde. Er konnte nun, wenn er auch bei der Abfassung der Akten schon an örtlich und zeitlich entferntere Leser dachte, dennoch seine Erzählungsform gebrauchen; denn wenn das „Wir" nur einmal von den nächsten Lesern richtig verstanden wurde, so ließ sich erwarten, daß sich die richtige Auffassung und Ansicht davon mit der Verbreitung des Buchs überallhin fortpflanze.

Der zweite Punkt ist: ob die Geschichtserzählung der Akten in ihrem letzten Theile auf den Standpunkt des Lukas hindeute, oder wenigstens mit ihm vereinbar ist. — Wenn der „Wir"-Referent von den 16, 1 ff. genannten Personen verschieden, weder Timotheus noch Silas, sondern Lukas ist, so wäre dieser zuerst zu Troas oder in der Nähe dieser Stadt mit Paulus in Verbindung getreten das. V. 8—11.; er hätte ihn bis Philippi begleitet, wo er bei dessen Gefangennehmung, die nach einem mehrtägigen Aufenthalte in Folge eines Volkstumultes geschehen, nicht mit ergriffen worden V. 19 ff., und als Paulus nach seiner Befreiung Philippi verließ, um über Amphipolis und Appollonia nach Thessalonik weiter zu reisen V. 40. 17, 1 ff., so wäre Lukas, da die Akten jetzt wieder in der tertia plur. erzählen, in oder bei Philippi zurückgeblieben. Damit trifft zusammen, und es gewinnt eben dadurch die Annahme von Lukas eine feste Stütze, daß in Philippi 20, 5 f. das inzwischen fehlende „Wir" wiederkehrt, denn es wäre bei der Voraussetzung, daß der „Wir"-Referent Timotheus oder Silas sei, ein ganz eigener Zufall, wenn gerade an diesem Orte dem Redakteur wieder sein Versehen geschehen sein sollte, nachdem er bis dahin seine Quelle mit guter Ueberlegung behandelt, wogegen es sehr gut zusagt, das Wiederkehren des „Wir" so aufzufassen, daß sich der Erzählende, Lukas, an dem Orte wieder in das Geleit des

Paulus stelle, wo er zurückgeblieben. Mit Rücksicht auf 16, 10. könnte man aber auch vermuthen, daß Lukas, indem er 20, 5 f. auf der Ueberfahrt von Philippi nach Troas unter den Begleitern des Paulus erscheint, ihm von Troas aus entgegengereist sei, wohin er sich also nach seiner Trennung von dem Apostel zu Philippi 16, 40. 17, 1. begeben hätte. Mag man indessen Philippi oder Troas als seinen Standort annehmen, so wird man sich nach 20, 17. doch den Aufenthalt nicht unterbrochen denken dürfen, indem die communicative Erzählungsform dort, wo Paulus von Ephesus nach Macedonien hinüberreist, nicht zum Vorschein kommt.

Gegen das Zusammensein des Lukas mit Paulus in Philippi und dessen muthmaßlichen längern Aufenthalt daselbst beruft sich Schwanbeck mit Bleek auf den während der römischen Gefangenschaft des Apostels abgefaßten Philipperbrief, in welchem namentliche Beziehungen auf Lukas fehlen. Er nimmt jedoch dem Einwande selbst wieder seine Kraft, indem er bemerkt: „der Philipperbrief steht dem supponirten Aufenthalte des Lukas in Philippi zeitlich schon so fern; und es ist überhaupt so bedenklich, in einem flüchtigen Briefe, wo die Laune des Augenblicks waltet, eine allseitige Berücksichtigung ferner liegender, selbst wichtiger Ereignisse zu fordern, wenn der Verfasser nicht ohnehin zufällig in dies Gebiet herübergreift, daß wir das Schweigen dieses Briefes wohl für berücksichtigenswerth, aber nicht für entscheidend halten möchten."

Indem er aber wieder auf die Akten zurückgeht, so macht er es als ein entscheidendes Moment gegen Lukas als den „Wir"=Referenten geltend, daß die Darstellung in Kap. 18 und 19 unstreitig Corinth als den Standpunkt des Referenten verrathe. Das Anzeichen davon findet er in der Ausführlichkeit und Genauigkeit der Erzählung bis 18, 18., worauf sodann eine flüchtige Eile folgt; dort gebe sich der Referent als Augenzeuge kund, während nachher, nachdem die Abreise Pauli von Corinth oder Cenchreä gemeldet ist,

es aus der Abgebrochenheit der Darstellung erhelle, daß die Geschichte des Apostels jetzt aus dem Gesichtskreise des Referenten herausgetreten sei. Allein das verschiedene Maß in der Erzählung, der Wechsel von Ausführlichkeit und Kürze, kann seinen Grund auch in dem Umfange der Mittheilungen haben, welche dem Referenten zugekommen sind, und eben diese Möglichkeit, die sich jener Erklärung und Folgerung zur Seite stellt, läßt ihre Unsicherheit erkennen; wo eine Erscheinung auf mehr als eine Ursache zurückgeführt werden kann, da hängt die Entscheidung für das bestimmte Causalverhältniß noch von andern Gründen ab, und es können also jene Merkmale für sich zur Folgerung auf den Standpunkt des Referenten nicht berechtigen. Wenn Kap. 18 bezüglich des Aquila und seiner Frau Priscilla genaue Notizen enthält, so kann gerade vermuthet werden, daß Lukas später mit diesem Ehepaar, welches sich in der Folge zu Ephesus aufhielt 18, 18. 26., zusammengetroffen und daher seine Nachrichten über die Vorgänge in Corinth erhalten habe. Man darf Vermuthungen, die sich nicht weiter begründen lassen, nicht ohne weiteres von der Hand weisen; sie sind in ihrem Rechte, so lange sie nur problematisch sein wollen, wenn sie sich in die historischen Verhältnisse und Umstände fügen, womit sie in Berührung kommen, oder darin einen gewissen Grad von Wahrscheinlichkeit erhalten.

Der dritte Punkt ist: ob die Nachrichten von Paulus und von den Begleitern desselben der Art sind, wie sie von einem Reisegefährten erwartet werden können. Dazu bemerkt Schwanbeck: „Diese Frage kann müßig erscheinen, da wir ja keineswegs darauf ausgehen, das Vorhandensein eines Referenten, der zum Theil nach Selbstanschauung spricht, abzuläugnen. Aber es liegt ein sehr wesentlicher Unterschied darin, ob dieser Referent auch zugleich Verfasser des Buches, oder ob sein Reisebericht einer andern Ueberarbeitung unterlegen ist. In dem ersten Falle würden wir annehmen dürfen,

daß der Verfasser seine übrigen Reisegefährten, wenn auch vielleicht summarisch, doch mit einer gewissen Gleichmäßigkeit behandelt habe; in dem letztern Falle könnte darin durch die Hand eines Ueberarbeiters, der das den Paulus nicht Betreffende strich, die größte Ungleichmäßigkeit entstanden sein, je nachdem das Streichen bald leicht, bald dadurch erschwert wurde, daß von Paulus und einem seiner Begleiter dasselbe berichtet war. Wir finden nun in dieser Hinsicht völlige Ungleichmäßigkeit in unserem Abschnitt, und werden dadurch von Neuem zur Annahme eines andern Referenten veranlaßt." Aber mit dieser Wendung des gegenwärtigen Fragepunktes werden wir auf die allgemeine Frage zurückgeführt: ob überhaupt der „Wir"-Referent im letzten Theile vom Verfasser des ganzen Buches geschieden werden könne, — und dagegen wurde oben ein Hinderniß hervorgehoben, in Anbetracht dessen solche Momente, wie die Ungleichmäßigkeit in den Nachrichten von Personen, keinen bestätigenden Beweis abgeben.

Was den letzten Punkt betrifft: ob Lukas in den paulinischen Briefen auf eine seiner angenommenen bisherigen Thätigkeit und seiner Gemeinschaft mit Paulus entsprechende Weise erwähnt werde, — so begnügt sich Schwanbeck, darüber das Urtheil Mayerhoff's wiederzugeben, welches so lautet: „In den Briefen an die Colosser und den Philemon, welche in der ersten Zeit jener (der ersten römischen) Gefangenschaft geschrieben sind, geschieht seiner so Erwähnung, daß man schließen muß, er sei erst damals dem Paulus bekannt geworden, weil er ihm im Briefe an den Philemon V. 24 den letzten Platz unter den grüßenden συνεργοις anweist, zuerst Epophras, dann Markus, Aristarchus, Demas und zuletzt Lukas; und ähnlich im Briefe an die Colosser 4, 14, wo er unter den Grüßenden der Vorletzte ist; denn hier wird ihm Demas nachgesetzt, welcher ebenfalls wohl erst dort mit dem Apostel bekannt ward. Lukas war auch wohl der Gemeinde von Colossä nicht bekannt, denn sonst würde

Paulus nicht nöthig gehabt haben, hinzuzufügen, daß er ein Arzt sei. Wäre nun wirklich Lukas der Begleiter auf seinen früheren Reisen gewesen, so müßte man diese Zurücksetzung nicht allein hinter Timotheus, denn dieser hat immer den Ehrenplatz neben Paulus in dem Heilswunsche am Anfange der Briefe, unpassend und auffallend finden, sondern noch mehr die hinter einem Tychikus, Onesimus, Markus, Justus Jesus und Epaphras. Ward aber Lukas erst in Rom mit dem Apostel bekannt, so verhält sich alles natürlich, und er theilt dann darin Gleiches mit Demas, mit welchem er auf einem Standpunkte zu stehen scheint." — Wie wenig dieses Räsonnement haltbar sei, ist unschwer zu erkennen. Die Bevorzugung des Timotheus vor Lukas in der Zuschrift beider Briefe kann in keinem Falle unpassend oder auffallend erscheinen, denn „auch der längste persönliche Verkehr mit Paulus machte einen Lukas noch keineswegs zu einem Timotheus, daß er wie dieser vor andern Mitarbeitern hervortreten müßte." Tychikus und Onesimus stehen aber im Colosserbriefe nicht unter den grüßenden Personen, sondern werden als die Abgesandten des Apostels eingeführt, durch welche die Colosser mündlich genauere Nachrichten über seine Lage erhalten sollen, und sind die Ueberbringer des Briefs; in dieser Eigenschaft gehen sie ganz sachgemäß in der Stellung den grüßenden Personen überhaupt voran, auch wenn sie rücksichtlich ihres Verhältnisses zur christlichen Sache oder zu Paulus die geringsten wären. Die Ordnung der Grußbesteller könnte ganz zufällig sein, denn daß der Apostel hierin streng ein Prinzip zu befolgen pflege, läßt sich nicht nachweisen; wenn sie in beiden Briefen ungefähr dieselbe ist, so erklärt sich dies aus ihrer gleichzeitigen Abfassung. Uebrigens dürfte auch das Verhältniß der Grüßenden zur Gemeinde oder zur Person, wohin die Briefe gerichtet sind, theilweise die Anordnung geleitet haben; diese Ansicht ist wenigstens auf die Voranstellung des Epaphras von Lukas anwendbar, denn jener

war früher der Lehrer der Gemeinde zu Colossä, der auch Philemon angehört, Col. 1, 7 ff., und bewies noch später große Theilnahme für sie, 4, 12., während Lukas in keinen engen Beziehungen zu derselben gestanden zu sein scheint. Daß er ihr gar nicht bekannt gewesen, folgt aus dem Beisatze: „Lukas, der Arzt," nicht, vielmehr wird man darin eine Bezeichnung sehen müssen, womit Paulus ihr eine Person, deren Bekanntschaft sie früher gemacht, in Erinnerung bringen will; die Grußbestellung läßt immerhin auf Bekanntschaft schließen.

Es mögen diese kurzen Erörterungen genügen, um daraus zu erkennen, daß die traditionelle Ansicht von Lukas als dem „Wir"-Referenten im letzten Theile der Akten durch die vorliegende Bestreitung nicht in die Gefahr gebracht ist, sich aufgeben zu müssen, und wenn die forçirte Polemik keine haltbaren Gründe gegen sie aufzubringen vermag, so kann dieses keinen andern Erfolg haben, als daß sie um so mehr als berechtigt erscheint. Und wenn sich der „Wir"-Referent von dem Verfasser des ganzen Buches nicht kennen läßt, so bleibt die traditionelle Ansicht von der Abfassung der Akten im weiteren Umfange stehen.

Bei der Unzulänglichkeit der Gründe, womit die traditionelle Ansicht von Lukas als dem Referenten im letzten Theile der Akten bestritten wird, haben wir nicht nöthig, uns des Weitern mit einer Kritik der positiven Vertheidigung der Silas-Hypothese [21]) zu befassen, welche im Allgemeinen dahin abzielt, zu zeigen, daß sich die Geschichtserzählung der letzten fünfzehn Kapitel sowohl in materieller als in formeller Hinsicht völlig mit der Annahme der Autorschaft des Silas ver-

---

21) Schwanbeck hatte für dieselbe eine Anregung in der Ansicht Hennel's, welche in der Schrift: Untersuchung über den Ursprung des Christenthums (1840). S. 104 die Vermuthung ausspricht, daß Silas mit Lukas identisch (Silva-lucus), und der Verfasser der ganzen Apostelgeschichte sei.

trage, und daß dieselbe alle Schwierigkeiten beseitige, welche sich der Hypothese von Lukas oder Timotheus entgegenstellen. Nur den einen Punkt wollen wir herausheben: daß ihr sogleich im Anfange, wo die Silas-Schrift beginnen soll, eine große Schwierigkeit begegnet, — nämlich 15, 22 in dem Zusatze zu den Namen Barnabas und Silas: *ανδρας ἡγουμενους εν τοις αδελφοις*; denn so konnte sich der Verfasser doch nicht wohl selbst prädiziren. Schwanbeck hat auch diese Schwierigkeit nicht übersehen, aber er hilft sich durch die Voraussetzung, daß der Redakteur den ursprünglichen Text etwas alterirt habe; Silas möchte, meint er, etwa so geschrieben haben: *Εδοξεν — — ανδρας ἡγουμενους εν τοις αδελφοις πεμψαι εις Αντιοχ. συν τῳ Παυλῳ και Βαρναβᾳ· εξελεξαντο δε Ιουδαν τον καλουμενον Βαρσαβαν, και εμε, γραψαντες λ.*, oder er ist auch geneigt, dort eine Einschiebung anzunehmen. Aber dies ist in vielen Fällen das höchst willkührliche Zufluchtsmittel Schwanbeck's, daß er dasjenige, was seinen Hypothesen hinderlich entgegenkommt, dem Ueberarbeiter der Urschrift zuschiebt, und diese sich so zurecht ordnet, wie sie ihm tauglich ist. Auch ist noch auf einen charakteristischen Zug seiner Kritik, welcher in diesem Abschnitt hervortritt, aufmerksam zu machen; daß er nämlich das Wunderbare zum Voraus als unhistorisch anzunehmen geneigt ist, und darauf von Wunderberichten die Ansicht baut, daß sie nicht von Augenzeugen herrühren, oder daß die ursprüngliche Darstellung durch eine zweite Hand alterirt worden sei. Er sagt S. 176 von dem Stücke 16, 19 ff.: Hier begegnet der Silas-Hypothese die erste, und zwar eine nicht unbedeutende Schwierigkeit: der Bericht wendet sich plötzlich in das Wunderhafte und scheint daher eher einem den Thatsachen fernstehenden Berichterstatter, etwa den Timotheus oder Lukas, als dem bei jener Scene mitbetheiligten Silas anzugehören. Hinsichtlich des Timotheus ist dies indeß nur scheinbar, und im Gegentheil tritt, wie oben bemerkt, der Timotheus-Hypothese dieselbe Schwierigkeit entgegen; denn nach dem Zeugniß

des Paulus war Timotheus gleichfalls in jene Gefangenschaft verwickelt, und kam jedenfalls mit Paulus und Silas sogleich wieder zusammen, hatte also volle Gelegenheit, sich von dem Thatbestande auf Genaueste zu überzeugen." Dieses Vorurtheil von dem Wunderbaren, das zur Grundlage von kritischen Folgerungen wird, zeigt neben dem, was eingangs bemerkt wurde, eine andere Seite des unrichtigen kritischen Standpunktes Schwanbeck's; die historische Kritik darf nämlich nicht von einem vorgefaßten Urtheile über Thatsachen ausgehen, sondern hat diese vielmehr erst durch Prüfung der Berichte zu constatiren; die Folgerungen, welche aus einem Vorurtheile gezogen werden, sind eben so unsicher, wie die vorgefaßte Meinung selbst.

Die früheren Bemerkungen bezüglich einiger Punkte in der Charakteristik der Akten gestatten es auch, eine besondere Prüfung der Quellenansicht Schwanbecks von dem mittleren und ersten Theile des Buches zu umgehen. Seine Vorstellung von diesen Theilen wäre an sich noch mit der Annahme von Lukas als dem autoptischen Referenten in den letzten Abschnitten vereinbar, aber sie erweist sich als unhaltbar, sobald ihre Grundlagen kritisch angesehen werden. Wir wollen hier nur noch auf die Willkühr aufmerksam machen, mit welcher Schwanbeck dort die Grenzen und die Ausdehnung seiner Quellen bestimmt, mit der er das eng Verbundene und Zusammengehörige auseinanderreißt und verbindet, was geschieden sein will!

Die Abweisung seiner Ansicht soll indessen nicht so aufgefaßt werden, als ob wir dem mittleren und ersten Theile der Akten gar keine schriftlichen Quellen zu Grund legten; es wurde schon oben die Anerkennung von solchen angedeutet, aber es können unseres Dafürhaltens nur einzelne kleine Aufsätze gewesen sein, die, mit Ausnahme urkundlicher Aufzeichnungen, von Lukas frei benützt und verarbeitet worden sind.

Der zweite Theil des angezeigten Werkes, wenn er erschienen sein wird, dürfte uns Veranlassung geben, wieder auf

die Frage über die Quellen der Akten zurückzukommen, und darauf bezügliche Erörterungen nachzutragen.

2.

Musterpredigten der kathol. Kanzelberedtsamkeit Deutschlands aus der neuern und neuesten Zeit. Gewählt und herausgegeben von A. Hungari, Pfarrer zu Rödelheim im Großherzogthum Hessen, Band I—XIV. Frankfurt am Main. Druck und Verlag von Johann David Sauerländer. 1846—1847.

Die Kirche baute ihre Wirksamkeit bei Verbreitung der christlichen Heilswahrheiten vorzugsweise auf die diesen eingepflanzte göttliche Kraft und verschmähte immer eitlen Rednerprunk, damit „das Kreuz Christi seiner Kraft nicht beraubt werde." Dabei verkannte sie jedoch nie die Macht einer wohl gefügten und wohl gegliederten Rede auf das menschliche Gemüth und wußte letztere im Interesse der Heiligung des menschlichen Geschlechtes von jeher weise zu gebrauchen. Die Verhältnisse und die Sachlage der Gegenwart machen ganz besonders einen solchen Gebrauch zum dringenden Bedürfniß. Zwar ist es in Sachen der Religion immer hauptsächlich der Geist von oben, der dem Worte des Lehrers und Priesters Stärke und nachhaltige Wirksamkeit sichert, der das menschliche Gemüth für das Heilige erwärmt, aber durch die feine passende lichte Hülle einer guten Rede dringt der Geist um so leichter durch. Darum bewahrt sie auch das Gedächtniß ihrer Demosthene in hohen Ehren, und empfahl die großen rednerischen Verdienste eines heiligen Johannes Chrysostomus, eines Petrus Chrysologus durch die treffenden Beinamen, welche sie diesen Männern verlieh, der Nachwelt zur dankbaren Anerkennung. Bei Vergleichung der vielfachen

Gegensätze, Irrthümer, Vorurtheile und entschieden feindseligen Richtungen, die ihre Stärke im Kampfe gegen die Kirche in der Gegenwart versuchen, oder ehedem versucht haben, werden wir darin, so wie auch im Reichthume äußerer Bildung eine gewisse Aehnlichkeit zwischen den ersten drei Jahrhunderten des Christenthums und der Neuzeit nicht verkennen.

Um so weniger dürfen daher die Priester ihre Ausbildung und stete Fortbildung in der kirchlichen Beredtsamkeit vernachlässigen, da diese die Kirche im Streite für die Wahrheit gegen die Sophisten alter Zeit mit so vielem Geschicke gebrauchte, und die Sophisten der neuern und neuesten Zeit selbst durch ihr Verfahren ein gewichtiges Zeugniß an den Tag geben, welche Macht ein wohlgeordnetes und wohlgefügtes Wort im Dienste der Wahrheit habe und haben müsse, nachdem dasselbe selbst in seiner Ausartung, in seinem Mißbrauche, im Dienste menschlichen Irrwahnes gewöhnlich eine so große Wirkung zur Folge hat. Darum ist es heilige Pflicht des praktischen Clerus, daß er lerne und sich übe, die Waffen der Rede mit großer Gewandtheit zu führen, um damit der Kirche alle Vortheile zu sichern, welche sich daraus für ihre heilige Zwecke erzielen lassen.

In welcher Weise man sich diese Kunst gehörig aneignen könne, darüber gibt verläßigen Aufschluß die Geschichte der geistlichen Beredtsamkeit. Aus dieser ergiebt sich der sicher leitende Grundsatz, daß wir beim Studium der Beredtsamkeit wohl auch fester Regeln, insbesondere aber classischer Vorbilder, Muster benöthigt seien, welche die Trefflichkeit, die Wirksamkeit der Regeln im vollkommenen Kunstgebilde bewährt, den Kern als ausgewachsenen mit reichlichen Früchten geschmückten Baum darstellen. Darum muß nach den hohen heiligen Zwecken der Kirche, nach den religiösen Bedürfnissen und den Bildungs-Verhältnissen unserer Tage ein Werk, wie das voranstehende, unsere Aufmerksamkeit in

hohem Grade erreichen, da es eine ganze Sammlung von Musterreden darbietet.

Freilich können wir diesen Ausdruck nicht von allen einzelnen darin aufgenommenen rednerischen Erzeugnissen im eigentlichen Sinne gebrauchen, da nach des Herausgebers eigener Erklärung nicht von jeder Predigt gemeint sei, als stehe dieselbe zuverlässig auf der Höhe rhetorischer Vollendung, sondern nur die eigenthümliche Prägung einzelner Reden bezeichnet werden soll, so daß man von der individuellen Redeweise des jedesmaligen Redners ein Muster vor sich habe. Obwohl es damit seine volle Richtigkeit hat, und wirklich nicht alle darin aufgeführten Reden auf der Höhe rhetorischer Vollendung stehen, so begrüßen wir die genannte Sammlung dennoch schon nach ihrem Plane als eine freudige Erscheinung auf dem Gebiete der katholischen Kanzelberedtsamkeit, da vor Allem das Unternehmen des Herausgebers als ein sehr zeitgemäßes, oder, wenn man statt dieses verbrauchten und arg mißbrauchten Ausdruckes lieber will, als ein einem wesentlichen Bedürfniß zur Förderung kirchlichen Lebens unserer Zeit entsprechendes anzusehen ist. Wir haben zwar einen unermeßlich großen Vorrath und Reichthum katholischer Kanzelreden, aber gerade deßwegen ist es nothwendig, daß bei dem Studium und der Fortbildung in der Kanzelberedtsamkeit eine gute Auswahl geboten, beziehungsweise das Beste dargeboten werde, um dabei Vorbilder und veranschaulichte Normen sich aneignen zu können. Diese gute Absicht hatte der Herausgeber, indem er nach Inhalt seines Vorwortes besonders den jungen Clerus im Auge hatte und mit dieser Sammlung denselben

1) einigermaßen bekannt machen will mit dem großen Reichthume der katholischen homiletischen Literatur Deutschlands und zugleich auch mit ihrem wissenschaftlichen Werthe, um aus den ausgeführten Reden eine Richtschnur zu ähnlichem Verfahren in Bearbeitung der Predigtstoffe gewinnen zu können.

2) Will er den Clerus vertrauter machen mit der wahren katholischen Auffassungsweise, wie solche in den Werken der getreuesten Diener der Kirche sich kund gebe.

3) Will er demselben für das ganze Kirchenjahr und für die gelegenheitlichen Festzeiten im kirchlichen Leben eine wahre Fundgrube erschließen und zugleich anleiten, wie die dabei vorgeschriebenen Perikopen voll des ausgiebigsten Stoffes seien zur Behandlung und Vorführung der wichtigsten Heilswahrheiten und ihres praktischen Gehaltes. Diesen Plan hoffte der Herausgeber anfänglich in 12 Bänden durchzuführen, welche den ganzen Inhalt in der Art umfassen sollten, daß Band I bis III Predigten auf die Feste des Herrn nach dem Festkreise, Band IV bis V Predigten auf die Feste der heiligen Jungfrau, Band VI bis VIII Predigten auf alle Sonntage, IX bis X Predigten auf die Feste der Heiligen Gottes, XI bis XII Gelegenheitspredigten enthielte.

Von diesem ursprünglichen Plane ist indessen der Herausgeber abgewichen, indem er den Festen des Herrn deßhalb einen weiteren Band beifügte, weil er dabei mehrere Predigten aufnahm, e. g. auf das Fest des heil. Stephanus, Aschermittwoch u. s. w., die nach den engen Grenzen des Wortbegriffes nicht dahin gehören und auch solche, wodurch die gerade in jüngster Zeit vielfach angegriffenen katholischen Glaubenslehren begründet, erläutert und vertheidigt werden.

Unverkennbar leitete den hochwürdigen Herausgeber dabei der großartige Gedanke, alle Lichtstrahlen des göttlichen Geistes, sowie derselbe in den kirchlichen Festen, den christlichen Heilswahrheiten und im reichhaltigen kirchlichen Leben wiederstrahlt, gleichsam in einen Brennpunkt zu sammeln und damit das christliche Gemüth des katholischen deutschen Lebens zu erwärmen.

Es war keine kleine Aufgabe aus der großen Anzahl von schönen buntgefärbten Steinlein auf dem Boden kirchlich — deutscher Beredtsamkeit die schönsten auszuwählen und zu einem Ganzen zusammenzufügen um gleichsam in kunstreichem

Mosaik das großartige Bild des Geistes unserer Kirche den Augen des Lesers vorzuführen.

Diese Aufgabe ist dem Herausgeber gelungen.

Für die Trefflichkeit seiner Auswahl zeugen theilweise schon die illustren Namen, die in der Sammlung zum Vorscheine kommen, von lebenden oder schon verlebten geistig hochbegabten Männern, deren Reden das katholische Deutschland schon in ihrem großen Werthe anerkannt hat. Von diesen schmücken die Sammlung solche Reden, welche durch lichtvolle Behandlung christlicher Wahrheiten, durch scharfe Gliederung der Theile, durch prägnante Hervorhebung der Hauptpunkte, durch Gewichtigkeit der Beweise, die Neuheit der Auffassung, durch Erhabenheit oder Gemüthlichkeit der Sprache sich auszeichnen und die dabei uns gar oft noch interessante Züge der geistigen oder gemüthlichen hervorstechenden Eigenthümlichkeiten der ehrwürdigen Verfasser darbieten. So fesseln die Aufmerksamkeit des Lesers mehrere Reden von hochgefeierten Oberhirten, von Clemens August, von Sailer, Collmar, Human, Diepenbrock, Kellermann, Geißel; Predigten von Emanuel Veith, Hirscher, Reischl, Bestlin, Alex. Fürsten von Hohenlohe, Stadler, Sambuga, Zängerle, Allioli, Werner und sehr vielen andern berühmten Kanzelrednern. Durch eine solche Auswahl ist es dem verehrten Herausgeber möglich geworden, nach seiner Absicht „für das ganze Kirchenjahr und die gelegenheitlichen Festzeiten im kirchlichen Leben eine wahre Fundgrube zu erschließen.“

Im ersten Bande sind zwölf Reden enthalten über das hochheilige Weihnachtsfest; im achten Bande sind noch weitere acht Predigten über dieselbe Feier beigefügt. Im zweiten Bande sind 14 Predigten auf den heiligen Charfreitag, 12 über das Osterfest, an die im 11. Bd. über die erstgenannte Feier noch 13, und über die letztgenannte noch 12 Predigten sich anschließen. Eine sehr große Anzahl von Reden über das hl. Sakrament des Altars liefern uns Band III, XI, XIII.

Ebenso reichlich sind die übrigen Feste und Festzeiten bedacht, so daß alle Beziehungen derselben zur christlichen Lehre und zum christlichen Leben von der anziehendsten Seite dem Leser vor Augen gelegt werden.

Eine große Zahl von Reden dieser Sammlung behandelt Materien, die sich zwar nicht an einzelne Feste knüpfen, oder enge mit den Pericopen zusammenhängen, aber für sich schon, namentlich im Lichte unserer Zeit besehen, ein hohes Interesse in Anspruch nehmen. So besprechen im achten Bande 6 Reden das Wesen und die Pflichten der christlichen Erziehung, 3 die Pflichten der Achtung der Eltern.

Im dritten Bande wird über die hl. Schrift, die mündliche Erblehre, die Auctorität der Kirche, das Priesterthum, die bischöfliche Würde und den Primat gesprochen. Jede dieser Materien ist in einer besondern Rede verhandelt. Eine sehr anziehende Rede Dr. Johann Alois Schneiders über die Frage: „soll sich das Christenthum nach dem Geist der Zeiten richten?“ ist gleichfalls in diesem Bande aufgenommen.

Im achten Bande ist eine Rede über den Gottesdienst, im fünften über die Ceremonien, im eilften über die Processionen, über Verbreitung schlechter Schriften, im 13. über die Kirche und ihre Unduldsamkeit (Intoleranz).

Alle diese Reden verdienen bei den mannigfaltigen irrthümlichen Ansichten unserer Zeit über derartige Gegenstände eine besondere Aufmerksamkeit. Dasselbe verdient auch die Rede Försters im 3. Bande, worin er die Pflicht nachweist, ungescheut seinen Glauben offen zu bekennen. Diese Beispiele mögen genügen, um darzuthun, wie die mannigfaltigsten christlichen Materien ihre für den Zweck der Belehrung und Erbauung geeignete Behandlung hier gefunden haben.

Das Studium dieser Sammlung wird daher sehr geeignet sein, gegen Einförmigkeit und gegen die nur zu oft beliebten

Gemeinplätze zu sichern und dem Vortrage einigermaßen Reichthum und eine große Mannigfaltigkeit zu verschaffen.

Sehr viel für die Förderung rednerischer Zwecke wird immer gewonnen durch eine scharfe den Gesetzen der Denklehre und der Rhetorik entsprechende Gliederung und Eintheilung; auch dafür bietet die Sammlung wahrhafte Musterreden.

Dr. Reischl e. g. beantwortet im 2. Bande mit Rücksicht auf den Ausruf von Pilatus über Christus: **Ecce homo!** — die drei Fragen:

1) **Ecce homo**, was sagst du dem Himmel droben?

2) **Ecce homo**, was sagst du drunten der Unterwelt?

3) **Ecce homo**, was sagst du der Erde und ihren Kindern allen, was sagst du uns?

Dr. Allioli's Predigt, gleichfalls im 2. Bande, über das heilige Kreuz stellt dasselbe dar, 1) als einen Lehrstuhl, 2) als einen Richterstuhl.

Im 7. Bande spricht Förster von einer dreifachen Ankunft Jesu Christi, indem er sagt: „Er kömmt 1) zu den Menschen, 2) in den Menschen, 3) wider den Menschen. Durch eine ausgezeichnete Partition macht sich auch nahmhaft Joh. Nep. Beßlins Rede: fünf heilsame Gedanken nach dem gelobten Lande, Bd. XII, 121. Dr. Veiths Rede über die glorreichen Wundmale des Erlösers betrachtet sie 1) als die Denkmale seines Sieges, 2) die Unterpfänder unseres Friedens, 3) als die Schriftzeichen unseres Gerichtes. Bd. XI, 465.

Auch für lichtvolle Behandlung des Themas bietet die Sammlung viele Musterreden dar, so wie auch für den Glanz und einen wahrhaft edlen großartigen Charakter der Darstellung, für erhabene und gemüthliche Sprache.

Der Leser wird in jedem Bande zureichende Belege für die Wahrheit dieser Behauptung finden.

Besonders verdient rücksichtlich der lichtvollen Behandlung ausgezeichnete Erwähnung Hirschers Betrachtung über

das Evangelium am 4. Sonntage nach Pfingsten, über die Verheißung und Wirksamkeit des hl. Geistes.

Einen würdigen Chorführer hat sich der Verfasser für seine Sammlung ausgewählt in der Rede von Reischl über das Weihnachtsfest, in welcher dieser Redner in einem wunderschönen Gemälde die hohe Bedeutung dieses Festes für das menschliche Geschlecht entfaltet, und darin nachweist, wie an diesem Fest die 3 himmlischen Geister des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe zugleich mit dem Heilande zur Erde sich hernieder ließen.

Im Jahre 1841 wurde der Dom zu Regensburg nach vorausgegangener Restauration dem Gottesdienste wieder geöffnet. Der jetzige Fürstbischof Diepenbrok vergleicht nun (Band III, 52,) den vormaligen verödeten trümmerhaften Zustand dieses Tempels, die Entstellung, die derselbe erfahren hatte, durch unverständige Prunksucht und menschliche Eitelkeit mit der nunmehrigen Reinheit des Styles und der Großartigkeit, in der dieses Haus-Gottes jetzt wieder prangt. Davon nimmt der hochgefeierte Redner Veranlassung auf sein eigentliches Thema über zu gehen, und zu zeigen, wie am Pfingstfeste der Geist Gottes sich die christliche Kirche erbaute. Diese Rede ist reich an ganz ausgezeichneten Stellen, wie z. B.

„die Schleußen des Himmels öffnen sich, und herabströmte mit Sturmesbrausen und in Feuerflammen der Geist Gottes. Zwölf unwissende Fischer, zaghafte Anhänger eines ans Kreuz Genagelten! — und diese sollten die Welt aus ihren Angeln heben? Sollten die Menschheit in ihrer Höhe und Tiefe umstalten, ja das sollten sie, aber nicht sie, sondern der Geist Gottes in ihnen."

Doch die bisherigen Bemerkungen werden genügen, zu zeigen, daß oftgedachte Sammlung ein für die Bedürfnisse unserer Zeit und für die Ausbildung des Clerus in der Kanzelberedtsamkeit sehr nützliches und darum auch sehr empfehlenswerthes Werk sei und daß die Bemühungen des verehrten Herausgebers unsere volle Anerkennung verdienen. Gerne

möge deßhalb für die Aufnahme einzelner weniger bedeutender Reden Nachsicht gezollt werden.

3.

Augustinische Literatur.

a. Theod. Gangauf: Metaphysische Psychologie des heil. Augustinus. III. Abtheilung: Lehre von der göttlichen Gnade und der Freiheit des menschlichen Willens. Augsb. Kremersche Buchdruckerei. 1847.

Wir haben die beiden ersten Abtheilungen der metaphysischen Psychologie des heil. Augustinus bereits in einem frühern Hefte dieser Zeitschrift unsern Lesern zur Anzeige gebracht, und dort auf die mannigfachen Vorzüge des beachtenswerthen Unternehmens aufmerksam gemacht (Siehe XV. Band). Die gegenwärtige dritte Abtheilung behandelt die Lehre des Augustinus über göttliche Gnade und menschliche Willensfreiheit, somit einen Cardinalpunkt im Augustinischen Lehrbegriff. Wir müssen dem Verfasser das ehrende Zeugniß geben, die frühere Tüchtigkeit auch hier, ja vielleicht noch in einem höhern Maße und Umfang bewährt zu haben. Die Gründlichkeit und Umsichtigkeit, mit welcher er verfahren ist, brachte es von selber mit sich, so manches an Augustinus genommene Mißverständniß eben so berichtigen zu können als zu müssen. Wie oft hat man nicht schon gemeint und meint heute noch, die Reformatoren haben ihre von der katholischen Kirche abweichenden Lehren vom Glauben, Freiheit, Gnade und Werken aus den Schriften des Augustinus hergeholt, während der gründliche Kenner den wahren Sachverhalt ganz anders, ja gerade umgekehrt findet. Da der neueste größere Versuch einer Darstellung des Augustinischen Lehrbegriffes der von Wiggers ist; so nahm Hr. Gangauf besondere Veranlassung, die große n

bedeutenden Mängel dieses im Ganzen so ziemlich mißlung
nen Wiggers'schen Versuchs hervorzuheben und ins Licht z
stellen, indem er hiedurch nur dem heiligen Interesse hist
rischer, und insbesondere patristischer Wahrheit einen nic
geringen Dienst erwies. Wie tief jenes Vorurtheil von d
Identität der Augustinischen Lehre mit jener der Reformator
eingewurzelt sei, davon mag Wiggers selbst, worauf au
der Verf. S. XL hinweist, ein neues, wenn auch nicht u
erwartetes, in jedem Fall aber trauriges Beispiel abgebe
In Einem und demselben Bande heißt es bei Wiggers S. 2
„Die Augustinische Ansicht ist den wesentlichsten Ide
nach die Lehre der lutherischen Dogmatik geworden.
S. 251 aber schreibt Wiggers: „Man hüte sich, den Be
griff der lutherischen Dogmatik vom Glauben in die Augu
stinische Theorie zu übertragen. Dieser war ihm, so wie seine
ganzen Zeitalter fremd." — Welcher Widerspruch! — Fühlt
diesen nicht Wiggers selbst? Es scheint nicht, denn sonst hätt
er ihn berichtiget. So gewaltig wirken eingewurzelte Vor
urtheile.

Auf die Philosophie der Zeit hat der Verfasser wiederum
wie früher, mit Recht viel Rücksicht genommen, bald das
jenige abweisend, was dem christlichen Theismus widerspricht
bald dem zustimmend, was ihm entspricht. Das Lob, da
wir früher auch in dieser Hinsicht seinem umsichtigen Geist
gespendet haben, spenden wir ihm wieder.

Dem Hrn. Verfasser erübrigt nur noch Einiges, wa
zur Vollständigkeit der Augustinischen Psychologie gehör
Wir können nur wünschen, daß er die wenigen noch fehlen
den Momente gleichfalls wie die bisherigen, bearbeite un
dann nach vorgenommener Revision Alles zusammen dem
Publicum übergebe.

Noch Mehr: die gelehrte Gegenwart ist ziemlich stat
mit Augustinus beschäftigt. In Teutschland hat Bindeman
eine schöne Arbeit über das Leben und die Schriften de
heil. Augustinus angefangen, in Frankreich aber Poujoula

ein solches bereits vollendet. Aber an einen Lehrbegriff des heil. Augustinus will sich in der Gegenwart Niemand wagen. Und doch wäre die mißlungene Wiggers'sche Arbeit gerade die lauteste Aufforderung zu einem solchen Unternehmen. Wir halten dafür, daß Hr. Gangauf diesem wenn auch schweren und mühseligen, doch immerhin sehr verdienstvollen und sehr belehrenden Geschäfte gewachsen wäre.

---

b. Poujoulat: Geschichte des heil. Augustinus. Sein Leben, seine Lehren und seine Worte. Aus dem Französischen übersetzt von Fried. Hurter. Zwei Bände. Schaffhausen 1846 und 1847. Hurtersche Buchhandlung.

c. Kloth (Pfarrer zum hl. Jacob in Aachen): Der hl. Kirchenlehrer Aurel. Augustinus. Zwei Theile. Aachen bei Cremer 1840.

d. C. Bindemann (Licentiat und ausserordentlicher Professor der Theologie an der Universität zu Greifswald): der heil. Augustinus. I. Bd. Berlin bei Herm. Schultze 1844.

Wir stellen diese drei Werke zusammen, nicht nur weil das ihnen Gemeinsame das große Leben des heiligen Augustinus ist, sondern auch weil alle drei noch ein Weiteres mit einander gemein haben, dieß nämlich, Leben und Lehre des tiefsinnigsten der Kirchenlehrer nicht von einander zu trennen, sondern mit einander zu verbinden. Ob wir dieß für einen Vorzug halten oder nicht, darüber wird das Folgende Aufschluß geben.

I.

Unter den oben angeführten Werken nimmt das von Poujoulat eine sehr ehrenvolle Stelle ein. Aus der Vor-

rede S. XXXV, XXXVI erfahren wir, daß der Verfasse ein Laie ist, der jedoch in frühern Jahren der Theologi sich auf einige Zeit gewidmet hatte. Die Liebe die in ihn zu diesen Studien zurückgeblieben war, wandte sich auc später fortwährend neben der Schrift noch den Kirchenväter zu. Zwanzig Jahre ernsthafter Beschäftigung, die Betrachtun christlicher Dinge zu Jerusalem und zu Rom vermochten ih endlich, die Geschichte des heil. Augustinus zu schreiben. E hat zu diesem Ende nicht nur die Schriften des Augustinu fleißig gelesen, sondern auch gesucht, den großen Kirchenlehrer so wie die Völker, unter denen er lebte, dadurch besser z verstehen, daß er das Land von Hippo, Calama und Con stantine bereiste. Im Frühjahr 1842 verließ er die Schriften seines Helden, um Studien an jener Natur zu machen, vo welcher der Heilige zumeist umgeben war. Es scheint den Verfasser nur sach- und zweckgemäß, die Stätten, an welche einem so bedeutenden Manne seine Lebenstage verflossen, di Natur und den Horizont um das Geheimniß seines Geistes zu befragen. Daß Frankreich jetzt im Besitze des Landes un der Gegend ist, wo Augustinus dereinst Bischof war, ist fü den Franzosen kein geringer Sporn zur muthigen Ausführung seiner mit freudiger Liebe unternommenen Arbeit gewesen wie aus S. VIII der Vorrede erhellet.

Wichtig ist allererst, wie Poujoulat die Zeit des Augu stinus auffaßt. Das vierte und der Anfang des fünften Jahr hunderts sind ihm die Zeit der größten Männer des Christen thums, so wie seiner größten Trübsale, gleich als hätte di Vorsehung diese erhabenen religiösen Geister der Welt für ihre schlimmsten Tage zum Trost aufsparen wollen. Gewalt sam drängen sich die Kaiser dem Tode entgegen; tiefdringende Bewegungen erschüttern die Staaten; Volkskörper werden zu Leichnamen, und die Barbaren fliegen hiebei gleich Raub vögeln, welche Todtengeruch wittern, um über die zerfallenden Glieder sich zu streiten. Die raschen Fortschritte des Christen thums scheinen sich nach den zahllosen Leiden zu bemessen,

welche Linderung, nach den klaffenden Wunden, welche Heilung fordern. Das ganze bekannte Europa seufzte auf; das Evangelium pochte an jeder Thür, um allen Leuten die Arme entgegenzubreiten, dieselben zu segnen. Von der Zeit hinweg wendet sich Poujoulat zu den Kirchenvätern. Wie erscheinen diese der geschilderten Zeit gegenüber? Kein anziehenderes Bild, sagt Poujoulat, als die Väter, an dem Bau der Kirche thätig, mitten unter der in Trümmer brechenden Welt. Unter Christi Leitung führen sie die Mauern des katholischen Jerusalems auf, dessen Umkreis groß sein soll wie das Weltall; während dessen aber stürzen von allen Seiten Städte ein, sinken Reiche zusammen. Es ist mir, als sähe ich einen Strom, welcher Sitten und Einrichtungen, Völkerschaften und Königreiche wegspült; während er unter unermeßlichen Trümmern sich daher wälzt, stehen unbewegt die Väter an seinem Gestade, unterhalten sich über die Zukunft, befruchten und gründen! — Welche Reihe christlicher Geister in diesem vierten Jahrhundert! Zu Alexandrien Athanasius, in Gallien Hilarius, Basilius zu Cäsarea in Cappadozien, Gregorius und Nazianz und Chrysostomus in Constantinopel, Ambrosius zu Mailand, Hieronymus in Palästina, und, der Zeitfolge nach der Letzte, Augustinus in Afrika, Augustinus, der mildeste, der tiefdringendste, der gründlichste; nach ihm die Nacht barbarischer Zeiten!

Von da an geht Poujoulat zur Schilderung des Augustinus und der Bedeutung seines Lebens und Wirkens im Allgemeinen über. Der heil. Augustinus ist ihm gleichsam der vollständige und denkwürdige Ausdruck des menschlichen Geistes, der, anheimgefallen dem Ueberdruß, der Ruhelosigkeit, den Qualen und allen Leiden der Ungewißheit, endlich Gott gefunden hat und hiemit aus dem Leeren, aus dem Gewirre, aus der Nacht hinausschreitet. Darum hat sich der Verfasser an die Geschichte des heiligen

Augustinus, als an eine große Forschung über den Menschen und das Christenthum gemacht. Der Mann von welchem in diesem Sinne gesprochen werden kann, gehört wie die Väter überhaupt, der Menschheit im Großen an. Jedes Volk hat seine großen Männer, denen es Verehrung zollte, und deren Andenken, Gegenstand eines patriotischen Cultus geworden ist. Das aber hinderte nicht, daß zu Ehren der mannigartigen Geister, deren Worte die Völker erleuchtet gefördert oder emporgehoben haben, Preisgesänge von der gesammten Menschheit, ohne Rücksicht auf deren Vaterland angestimmt werden. Handelt es sich aber um die großen Männer der Kirche, dann schwindet die Verschiedenheit der Stämme und Landschaften vollends dahin; denn die Kirche bildet die allgemeine Gesellschaft, welche keine Landmarchen kennt; sie öffnet das unermeßliche Gezelt, unter welchem jedes nach Gottes Bild geschaffene Wesen seine Stelle einnehmen kann. Die Heiligen gehören keinem Lande an, sie sind Eigenthum der religiösen Gesammtheit. Der Katholik, welcher gewaltig durch seine Tugend, seine Schriften, sein Wort, die Kirche erquickt, er ist der unsrige, sei er am Nil oder am Ganges, an der Tiber oder am Po, am Ebro oder an der Donau, unter Afrikas Sonne oder auf den Eisgefilden des Nordens geboren. Ob Tagaste die Wiege, Hippo die Grabstätte des heiligen Augustinus sei, er gehört uns, uns Katholiken Frankreichs und Teutschlands nicht minder, als wäre das Ufer der Seine, der Loire, des Rheins sein Geburtsort gewesen.

Von S. VIII bis XXXI spricht Poujoulat theils von Afrika überhaupt, theils, und insbesondere von der Kirchengeschichte dieses Erdtheils. Von der letztern gibt er treffende Grundzüge, wobei ausgezeichnete Männer, wie Tertullian, Cyprian in sehr specielle Erwähnung kommen. Auch über das donatistische Schisma [1]) und die Häresie

1) Die Circumcellionen sind die afrikanischen Freischaaren.

der Manichäer werden tiefer gehende Bemerkungen gemacht, welche die Schilderung der spätern Thätigkeit des heiligen Augustinus sehr gut vorbereiten.

Noch gedenkt Poujoulat in der Aufzählung der Uebel, welche im vierten Jahrhundert den Fortschritt des katholischen Glaubens in Afrika hinderten, des Heidenthums in etwas ausführlicher Weise. Das Heidenthum war zu dieser Zeit nicht mehr eine Kraft, sondern ein machtloses Gehäuse von Erinnerungen. Die alten Begriffe erstarben immer mehr; ihre hervorragendsten Stellvertreter trösteten sich über ihre Niederlage durch Lästerungen gegen das siegreiche Christenthum. Der Geist der Vergangenheit glich einem leeren Kelch, der dem Durst des Menschen nichts mehr anzubieten vermag. Auf Allem, was aus der Vergangenheit stammte, lastete die Todeshand. Außer der Religion Jesu Christi gab es nichts Frisches, nichts Lebenskräftiges mehr; unter dem allgemeinen Zusammenbrechen konnte die Zukunft der Welt nur den beiden, auf dem Calvarienberge ausgespannten Armen angehören. Es lohnt sich der Mühe, in den Biographien von Eunapius nachzusehen, welche nutzlosen Anstrengungen Philosophen, Rhetoren und Grammatiker machten, um nach einem Einfluß zu haschen, der ihnen sich entzog, und eine Gesellschaft zurückzuhalten, welche auf neue Bahnen sich drängte. Eröffnet Roms Fall den Polytheisten Veranlassung zum Murren und zum Gotteslästern, so mag Augustinus ihnen antworten.

Damit ist der Verfasser wieder auf seinen Mann zurückgekommen. Und er betrachtet ihn zunächst in Beziehung auf die Philosophie im Allgemeinen, sodann in Bezug auf unsere gegenwärtige, so verwirrte Zeit. Hinsichtlich des ersten Punktes, der Philosophie nämlich, macht der Verfasser folgende Bemerkungen. Der Bischof von Hippo ist der große Gegenstand der Vorliebe für alle innigen und lebensvollen Gemüther, so wie für alle forschenden Geister, welche auf philosophischem Wege nach Lösung des Räthsels des menschlichen Lebens und des Weltalls streben. „Müßte ich

irgend einem Philosophen auf seinen bloßen Ruf hin glauben, sagt Fenelon, so würde ich am ehesten Plato und Aristoteles glauben, welchen durch so viele Jahrhunderte das Recht der Entscheidung ist eingeräumt worden; in Gegenständen reiner Philosophie würde ich selbst dem hl. Augustinus lieber glauben, als Descartes. Denn außerdem, daß jener die Philosophie besser mit der Religion zu vereinbaren verstand, findet man insgemein bei diesem Kirchenvater sämmtliche metaphysische Wahrheiten mit größtem Scharfsinn behandelt, obgleich er sie nie anders als bloß gelegentlich und ohne Ordnung berührt. Würde ein einsichtsvoller Mann aus den Büchern des heil. Augustinus mit guter Auswahl alle erhabenen Wahrheiten sammeln, die gleichsam zufällig durch dieselben zerstreut sind; so würde dieser Auszug von den Meditationen des Descartes weitaus den Vorzug verdienen, wenn gleich die Meditationen das vornehmste Geisteswerk dieses Philosophen sind." — So Fenelon. Unser Verfasser hat nach seiner eigenen Aeußerung gestrebt, den Gedanken Fenelons in gewisser Beziehung zu verwirklichen, und zwar mit bestimmter Rücksicht auf die gegenwärtige Zeit. Und warum? Seine Antwort ist:

Einem Geiste, der sich einigermaßen emporzuheben vermag, und mit Liebe für die Wahrheit begabt ist, bietet unser Zeitalter nichts dar, was ihn in Bewegung setzen könnte. Trümmer, nicht alt genug, um über ihnen in reizenden Träumen sich zu wiegen, oder daß Blumen ihnen entsprossen, das Moos auf ihnen grünte, Trümmer von Gestern und Trümmer von Heute, auf denen ruhelose Menschen an einander rennen; ein Wortgetöse mitten durch unermeßliche Ueberbleibsel, Worte, insgesammt die Anmaßung ausdrückend, der Herrschaft über die Zukunft sich bemächtigen zu wollen, aber wirkungslos ersterbend und gleich dem inhaltslosen Getöse der Einsamkeit, — das ists, was man hört, was man vernimmt; und auf dem Kampfplatz der Parteien ist Alles dergestalt verschoben, unter einander gemengt, und der Rauch,

der von den Streitenden aufwirbelt, hat die verschiedenen Stellungen so in Dunkel gehüllt, daß man nicht mehr weiß, nach welchem Punkt mit vollkommener Sicherheit des Gewissens die Schritte zu richten seien. Da kehrt die Seele in sich selbst, und, Dank dem Eckel an den Dingen hienieden, behender, beflügelter zu ihrem Aufschwung in die höhern Gegenden, überläßt sie sich mit Entzücken der Betrachtung dieser göttlichen Höhen, welche weder Trümmer noch Stürme kennen, dieser geheimnißvollen Sammlung, aus welcher wir erkräftigt und gebessert hervorgehen. Dieser Zustand ist nicht das ausschließliche Erbtheil einiger Auserwählten; diejenigen alle, welche nicht durch das Fieber vergänglicher Interessen verzehrt werden, haben es gefühlt, daß in den Tiefen ihres Herzens der Zug nach dem Christenthume wach werde. Als vor achtzehn Jahrhunderten die Religion die Welt eroberte, ging die Bewegung von Unten nach Oben; jetzt hat sich das geändert; bei der neuern Arbeit, die ihrer Vollendung entgegenreift, besucht der Glaube die jungen, unterrichteten Männer, die jungen Intelligenzen, welche aus der Menge emporragen, und durch die Macht des Beispiels wird es herabsteigen in die untern Schichten, und das unwissende Volk zu dem Fuß des Kreuzes zurückführen. Die Geschichte des heil. Augustinus, dieser hohe und fruchtbare Gegenstand moralischen, religiösen und philosophischen Forschens, kann die matten Geister wieder beleben, die Vorstellungskraft läutern und emporheben, und die edelsten Anlagen unserer Zeitgenossen bilden. In Platos Höhen (de republica VII) ist nicht gut wohnen. Der Bischof von Hippo vermag mit kräftigem Arm aus der dichten Dunkelheit uns herauszuhelfen.

Es wird Niemanden ein Zweifel darob übrig bleiben, daß Poujoulat die Geschichte des heil. Augustinus in einem großartigen Sinne und wahrhaft genial aufgefaßt habe; eben so wenig wird Jemand das Bekenntniß bedenklich finden, er habe sein Werk in eine sehr interessante Stellung zu der

Zeit gebracht, nicht allein für Frankreich, worüber er in der Vorrede noch viele schöne und treffliche, seine Absicht enthaltende Gedanken vorbringt, sondern auch für Teutschland, ja für Europa überhaupt, das dermalen an denselben Gebrechen wie Frankreich, leidet. Diese geniale Fassung tritt uns im Buche selbst noch oftmals, aber immer auf angenehm überraschende Art entgegen, wie wir auch kein Bedenken tragen, die Arbeit Poujoulats die großartigste der Fassung nach unter den oben angezeigten Biographien zu nennen. Allerdings begegnen wir oftmals einer Rhetorik: aber sie ist nicht hohl und leer; allerdings ist auf prachtvolle Darstellung von einzelnen Partien, auf oftmalige frappante Ausdrücke manche Mühe und Sorgfalt sichtlich verwendet. Aber der Gegenstand selbst befindet sich stets in einer innern Angemessenheit an den Ausdruck, und das ist es, was, weit entfernt, den Leser irgendwie abzustoßen, diesen nur anzieht. Die Uebersetzung ist gut und correct zu nennen, nur scheint sie einem Zweiten in die Feder dictirt und dann nicht mehr durchsehen worden zu sein. Diese ausgezeichnete Schrift zu einem Eigenthume der teutschen Nation gemacht zu haben, halten wir für kein geringes Verdienst des Uebersetzers.

Nunmehr geben wir eine Anzeige des Inhalts von beiden Bänden.

I. Band. 1. Kap. Jugend des heil. Augustins bis zu seiner Reise nach Rom. Jahr 354—383. 2. Kap. Der heil. Augustin zu Rom, zu Mailand. Vorbereitungen zu seiner Bekehrung. Diese selbst. 383—386. 3. Kap. Augustin zu Cassiciacum, in der Nähe von Mailand; Bild seines Lebens mit seiner Familie und seinen Freunden; die drei Bücher gegen die Akademiker. 4. Kap. Die zwei Bücher von der Ordnung. 5. Kap. Fortsetzung über die Bücher von der Ordnung. Das Buch von dem glückseligen Leben. Die zwei Bücher Selbstgespräche. Das Buch von der Unsterblichkeit der Seele. Briefwechsel. 6. Kap. Taufe des heil. Augustin. Tod der heil. Monika zu Ostia. 387. 7. Kap. Der heil.

mit dem heil. Hieronymus. 22. Kap. Fortsetzung. 404. 23. Kap. Grausamkeiten der Donatisten und liebevolle Dazwischenkunft des heil. Augustin. Die vier Bücher gegen Crescentius. Heidnischer Aufstand gegen die Christen von Calama. Beschreibung von Calama. 405—408. 24. Kap. Brief an Vinzentius, den Rogatisten. Einige Worte über zeitliche Strafen gegen die Ketzer. 25. Kapitel. Briefwechsel des heil. Augustin über verschiedene Gegenstände. 408—410. 26. Kap. Das Buch von der einzigen Taufe. Consentius. Der heil. Paulinus. Attalus. Brief des heil. Augustinus an seinen Klerus und sein Volk. Die Nachricht von Roms Einnahme durch Alarich kommt nach Afrika. Rede des heil. Augustin. Pinians Handel zu Hippo. 410—411. 17. Kap. Carthago und seine Ruinen. Unterhandlung zwischen den Katholiken und Donatisten zu Carthago. Auszug aus den Akten dieser Unterhandlung von dem heil. Augustin. 28. Kap. Tröstungen an Proba. Vorfall mit Firmus. Das Buch über die Prophetengabe der Dämonen. Briefe an Volusianus und Marcellinus. Fürbitte des heil. Augustin für die Donatisten. 411—412.

II. Band. 1. Kap. Anfänge des Pelagianismus. Pelagius und Cölestius. Kirchenversammlung von Carthago im Jahre 412. Die Abhandlung über Schuld und Nachlassung der Sünden und der Brief von der Taufe der Kinder. 2. Kap. Antwort auf die fünf von Honorius von Carthago gestellten Fragen. Demuth des heil. Augustin. Die Reise des heil. Augustin nach Constantinopel. Gemälde dieser Stadt. 412. 3. Kap. Sitten und Gewohnheiten des heil. Augustin. 4. Kap. Betrachtungen. Das Buch von dem Geist und dem Buchstaben. 412. 5. Kap. Brief an Paulina über das Anschauen Gottes. Brief an Fortunatian. Das Buch von dem Glauben und den Werken. Marcellins Tod. 413. 6. Kap. Brief an den heil. Paulinus von Nola. Demetrias legt das Gelübde der Jungfrauschaft ab. Briefe an Macedonius, Hilarius, Evodius und den heil. Hieronymus. 414—415. 7. Kap. Das Buch von der Natur und der Gnade. Das Buch von

[illegible]er Vollkommenheit der Gerechtigkeit des Menschen. Brief [illegible] Maximus von Tenes. Die zwölf Bücher über den buch[illegible]stäblichen Sinn der Genesis. Erklärung der Psalmen. 415 [illegible] 416. 8. Kap. Concilium gegen die Pelagianer und Er[illegible]ste Innozenz des Ersten. Die fünfzehn Bücher über die [illegible]reifaltigkeit. Die hundertvierundzwanzig Abhandlungen über [illegible] Evangelium des heil. Johannes und die zehn Abhand[illegible]ungen über den Brief des gleichen Apostels. 416. 9. Kap. [illegible]ief des heil. Augustin an Bonifacius. Briefe an den [illegible]. Paulinus, an Dardanus, Präfekt in Gallien. Verschie[illegible] Meinungen über Dardanus. Brief an Juliana über [illegible] Buch an Demetrias. Brief an Petrus und Abraham. [illegible]7. 10. Kap. Der Pabst Zosimus und die Pelagianer. [illegible]ndhaftigkeit der Bischöfe Afrikas. Die beiden Concilien [illegible] Carthago. Verdammung der Pelagianer in der kathol. [illegible]he. 417—418. 11. Kap. Nutzen der Ketzereien. Die [illegible]her von der Gnade Jesu Christi und von der Erbsünde. [illegible] 12. Kap. Cäsarea, das heutige Cherchell. Zusammenkunft des heil. Augustin mit Emeritus, dem donatistischen Bischofe von Cäsarea. Abschaffung eines blutigen Gebrauchs dieser Stadt in Folge eines Vortrags des heil. Augustin. 418. 13. Kap. Die Reden des heil. Augustin. 14. Kap. Fortsetzung. 15. Kap. Brief an den Grafen Bonifazius über die Pflichten der Kriegsleute. Briefe an Optatus über den Ursprung der Seele; an den Priester Situs über die pelagianische Frage; an den Diakon Cölestinus; an Mercator; an Anselliens. Briefe an Hesichius über das Ende der Welt. 418—419. 16. Kap. Die Geschichte des Apiarius. Die zwei Bücher [illegible] der Ehe und der Begierlichkeit. Julian. Von den Ehen, [illegible] Ehebrüche sind. Die vier Bücher von der Seele und ihrem Ursprunge. 419—420. 17. Kap. Zeugnisse der berühmtesten Männer über das Ansehen des heil. Augustin. Die sieben Bücher von den Untersuchungen über die sieben ersten Bücher der hl. Schrift. Die vier Bücher gegen die zwei Briefe der Pelagianer. Gegen Gaudentius und gegen die Lüge.

Brief an Optatus. Gegen den Widersacher des Gesetzes und der Propheten. Dauer und Umgestaltung des Manichäismus. 419—420. 18. Kap. Die sechs Bücher gegen Julian. Handbüchlein an Laurentius. Von der Sorge für die Todten. 421. 19. Kap. Die Christen von Fussale. Geschichte Antons von Fussale. Die Regel des heil. Augustins. 422—423. 20. Kap. Die Reliquien des heil. Stephan zu Hippo. Geschichte von Paulus und Palladia. Wahl des Heraklius, des Nachfolgers des heil. Augustin. 424—425—426. 21. Kap. Die Bücher von der christlichen Lehre. 426. 22. Kap. Der Staat Gottes. 426. 23. Kap. Die Mönche von Adrumetum. Das Buch von der Gnade und dem freien Willen. Ein Wort über Luther, Calvin und Jansenius. Brief von Valentinus an Augustin. Das Buch von der Zurechtweisung und der Gnade. Widerruf des Mönchs Leporius. 426—427. 24. Kap. Der Graf Bonifacius, von Aetius verrathen, ruft die Vandalen zu Hülfe, um sich gegen die Macht des römischen Reiches zu vertheidigen. Brief des heil. Augustin an den Grafen Bonifacius. Seine Schriften gegen die Arianer. 428. 25. Kap. Durchsicht der Werke des heil. Augustin. Das Buch von den Ketzereien an Quodvultdeus. Die Briefe des heil. Prosper und Hilarius und die Semipelagianer in Gallien. Die zwei Bücher von der Vorbestimmung der Heiligen und von der Gabe der Beharrlichkeit. 428—429. 26. Kap. Versöhnung des Grafen Bonifacius mit der Kaiserin Placidia. Briefwechsel des heil. Augustin mit Darius. Brief an Honorius über die Pflichten der Priester in den allgemeinen Drangsalen. Gemälde der Verheerung Afrikas durch die Vandalen. Das unvollendete Werk gegen Julian. Tod des heil. Augustin.

Aus obiger Inhaltsanzeige ist klar, daß Poujoulat Lehre und Leben des heil. Augustin in der Darstellung mit einander verbunden habe. Wir machen ihm darüber keinen Vorwurf, gestehen aber, daß wir eine Trennung lieber gesehen hätten, durch welche die Darstellung der Lehre schon um deßwillen unendlich gewonnen hätte, weil sie weit vollständiger,

und insbesondere weil sie organisch gewesen wäre. So gehen wir Buch nach Buch, und in den Büchern Kapitel nach Kapitel durch, und erhalten im Grunde nur etwas mehr als eine Inhaltsanzeige. Allerdings gewinnt die Darstellung des Lebens des heil. Augustins sehr viel durch stete Hervorhebung seiner allmäligen dogmatischen Entwicklung: aber dieß hätte ja ohnehin in der Biographie beibehalten werden können, ohne daß dadurch die besondere Darstellung des Lehrbegriffes unnöthig gemacht worden wäre. Nun, der Verfasser wollte einmal seinen Plan so und nicht anders fassen; den gefaßten aber hat er auf sehr lobenswerthe Weise ausgeführt: und das ist die Hauptsache.

II.

In Teutschland hat in der neuern Zeit Pfarrer Kloth zu Aachen im J. 1840 es auf sich genommen, mit einer Biographie des heil. Augustinus den Anfang zu machen. Laut S. IX der Vorrede war es seine Absicht, durch diese Schrift einen Beitrag zu der „katholischen Bibliothek für Unterhaltung, Belehrung und Erbauung" zu geben, die in der Cremerschen Buchhandlung in Aachen erschienen ist. Uebrigens hatte er bei seiner Arbeit und für dieselbe schon weiter gebildete Leser im Auge, welche für eine in das Wesen des Christenthums tiefer eingehende Belehrung und gründlichere Erbauung nicht ohne Bedürfniß sind. Mit redlichem Fleiße hat er dahin gearbeitet, den großen Mann aus seinen sämmtlichen Schriften, und so viel thunlich schien, mit seinen eigenen Worten sich selbst darstellen zu lassen, und deßhalb das Wesentliche seiner Bekenntnisse sinngetreu, faßlich und vollständig mitzutheilen, so wie auch bei der Inhaltsangabe und Charakteristik aller seiner anerkannten ächten Werke insbesondere solche Stellen hervorzuheben, aus welchen sein erleuchteter, in Liebe wirksamer Glaube, seine tiefe Ascetik, seine umfassende Gelehrsamkeit, sein Scharfsinn in Begründung und Entwicklung der Heilswahrheiten und seine spielend leichte, nicht selten übersprudelnde, aber auch kraftvolle

und eindringliche, erhabene und rührende Beredtsamkeit hervorleuchtet, durch welche er noch fortwährend auf die theologischen Wissenschaften und insbesondere zur ächtkatholischen Lösung der Zeitfragen, wie zur gründlichen Erbauung der Gläubigen einen ausgezeichneten Einfluß übt. In der durchgängig chronologisch geordneten Darstellung seines Lebens und Wirkens ist die Geschichte seiner Zeit absichtlich nur in so ferne berücksichtiget worden, als es zum Verständnisse seiner Verhältnisse zu den damaligen Zuständen und Ereignissen in und außer der Kirche, so wie zu einzelnen, in das Weltleben verwickelten Personen durchaus erforderlich geschienen. Dabei will der bescheidene Verfasser nicht verkennen, daß die strengere chronologische Ordnung manche Uebelstände unvermeidlich mit sich führen, und in die Darstellung hin und wieder eine gewisse Trockenheit, Zersplitterung und Wiederholung zur Folge haben möge; allein sie schien ihm unerläßlich, damit dem Leser die natürliche Folgenreihe des Geschaffenen gehörig einleuchte, damit er recht wahrnehme, wodurch und wie die Denk-, Schreib- und Handlungsweise unseres Heiligen sich allgemach entwickelt und ausgebildet, und damit er so dessen inneres und äußeres Leben gewissermaßen mit- und nachleben könne. Der Zweck seiner Arbeit wollte mehr die eigentliche Geschichte, als die Betrachtung über die Geschichte des heil. Augustin.

Noch im Verlauf der Vorrede macht Herr Kloth sehr gute Bemerkungen hinsichtlich einiger Vorwürfe, die gegen den heil. Augustinus erhoben worden sind, theils wegen seiner Exegese, theils wegen seiner Behandlung der Manichäer und Pelagianer, als sei er selber gegen die Pelagianer Manichäer, und gegen die Manichäer Pelagianer. Nur Eine Stelle wollte uns anfänglich beirren, die S. XIX und XX wo es heißt: „Eben so richtig verwarf er (Augustin) auch die pelagianische Behauptung, daß Gott auf gleiche Weise und in gleichem Grade alle Menschen selig machen wolle.“ Würde in dieser Stelle der Accent auf alle Menschen gelegt, so

würde der Verfasser allem dem selbst widersprechen, was er S. XVII—XIX an Stellen aus der heil. Schrift zusammengelesen hat, um darzuthun, daß die Liebe Gottes sich auf alle Menschen gleichsehr in dem Sinne erstrecke, daß er den Einen nicht weniger selig haben will, als den andern, wie auch seine Gnade reich genug für Alle ist. Wir überzeugten uns jedoch, daß der Verfasser den Accent nicht auf Alle, sondern auf die Weise legt. Und so hat er allerdings Recht. Nicht so recht könnten wir ihm geben, wenn er mit der Negation des gleichen Grades sagen wollte: ohne Rücksicht auf des Menschen Thun und Lassen zu nehmen, verleihe Gott höhere oder geringere Grade der Seligkeit. Ueber die Reprobation, die eine Seite der Prädestination, sagt unser Verfasser schließlich: „So ist die Reprobation nichts anderes, als der Wille Gottes, nach welchem er einfach zuläßt, daß Andere, wie er ewig voraussieht, die Heilsgnade nicht benutzen, vielmehr derselben widerstehen und unbußfertig in ihren Sünden sterben, und über die er deßhalb ewige Strafen verhängen will und verhängt. Diejenigen, welche verloren gehen, verfallen der Verdammniß also nicht, weil Gott dieses ewig voraussieht, sondern weil sie der Gnade widerstehen werden, weiß Gott freilich auch von Ewigkeit her, allein dieses Vorherwissen Gottes zwingt sie doch keineswegs zu solchem Widerstehen, sondern Gott läßt es nur einfach zu, daß sie freithätig sündigen, in der Sünde beharren und zu Grunde gehen. Uebrigens kann der Mensch ganz gewiß in der Bosheit so weit kommen, daß er durch keine Gnade mehr zu retten ist, weil diese größer sein müßte, als das Fortbestehen der Willensfreiheit es gestattet, und ein solcher zum Teufel gewordene muß dann von Gottes Barmherzigkeit aufgegeben und der ewigen Höllenqual überlassen werden." — Diese kurze Auseinandersetzung der Reprobation ist vollkommen richtig, und um so richtiger, je mehr sie den freien menschlichen Willen schlechthin in die Waagschaale legt. Aber eben deßhalb finden wir eine andere Bestimmung bei unserm

Verfasser weniger richtig. Wir gehen bei unserer Anschauung von dem klaren Offenbarungssatze aus, daß bei Gott kein Ansehen der Person gelte [2]) und daß er ohne Ansehen der Person richte [3]). Diese leichtverständliche Offenbarungslehre läßt in Gott keine ungleiche Behandlung der Menschen zu, wenn es sich um ihre Seligkeit handelt. Anders scheint es der Verfasser in einer Stelle S. XX. XXI zu nehmen, in welcher er zwar die menschliche Freiheit um jeden Preis wahren will, die göttliche Gnade aber den Menschen gegenüber als eine ungleiche hinstellt. Die Stelle lautet: „Gott will den Menschen nie seines schönsten Vorzuges berauben, will durch seine Gnade nie dessen Willensfreiheit vernichten und aufheben, sondern sie vielmehr heilen und zur Vollkraft erheben. Er will auch allen Menschen wenigstens die durchaus unentbehrliche Heilsgnade verleihen, und der Mensch kann kraft seiner Willensfreiheit diesem göttlichen Willen, ihn zu heiligen, widerstehen und die Gnade vereiteln. Aber er kann doch nicht verhindern, daß Gott nach freiem Wohlgefallen die Arten der Gnaden, sowie das Maaß derselben, sehr verschieden austheilt, und Manche so vorzugsweise und so wirksam begnadiget, daß diese, obwohl sie widerstehen könnten, doch nach dem ewigen Vorherwissen Gottes dem höhern Triebe, der übernatürlichen Gnadenkraft nicht widerstehen, vielmehr freithätig mitwirken, und so sicher durch Heiligkeit zur ewigen Seligkeit gelangen werden.“ — Nach dieser Fassung wirkt die göttliche Gnade in Manchem, im Unterschiede von Andern, so vorzugsweise und so nachdrucksam, daß sie das Ziel, das ewige Leben, erreichen, wenn auch nicht behauptet werden soll, daß sie der Gnade zu widerstehen vermöchten. Allein das letztere Moment hat da keine sehr große Bedeutung

2) Ephes. 6, 9. Vgl. Col. 3, 25.
3) 1 Petr. 1, 17.

mehr, wo die Gnade eben so vorzugsweise und nachdrucksam wirkt, daß der Wille das Gute will, obschon er es sonst auch nicht wollen könnte. Daß der Wille factisch eben so, und nicht anders will, hat seinen Grund letztinstanzlich doch nur in der göttlichen Gnade. Diese wirkt immerhin so, daß der Wille das Gute will, auch wenn nicht geläugnet wird, daß er es auch nicht wollen könnte. Der ganze Nachdruck liegt eben nur darin, daß in Manchem die göttliche Gnade so wirkt, daß sie das Gute wollen, und nicht nicht wollen, während dieselbe göttliche Gnade in Andern nicht so, sondern anders wirkt, nämlich nicht so nachdrucksam, nicht so vorzüglich, daß auch sie das Gute wirklich wollen, auch wenn sie es nicht wollen könnten. Daß sie es wirklich nicht wollen, hat seinen letzten Grund nicht in der Willenskraft, sondern in der für sie anders wirkenden Gnade. Die Gnade wirkt also in der wichtigsten Angelegenheit des Menschen ungleich, und diese Ungleichheit vermögen wir nicht mit den göttlichen Eigenschaften, insbesondere nicht mit der göttlichen Liebe und der Gerechtigkeit, zu vereinbaren.

Wir wollen jedoch damit das schöne Verdienst des würdigen Verfassers nicht beeinträchtigen, halten uns vielmehr zum Danke gegen ihn unter Andern schon deßwegen für verbunden, weil fortwährend Kränklichkeit und die große Menge von Berufsgeschäften ihn von dem Streben nicht abgehalten haben, seine Wirksamkeit auch noch über die Grenzen seines Pfarrsprengels hinaus zu tragen.

III.

Die dritte Arbeit ist die zu unserm Bedauren noch nicht vollendete von Bindemann. Dieses Bedauern ist um so größer und aufrichtiger, je mehr wir Werth auf das gegenwärtige Unternehmen legen zu müssen glauben.

Vor Allem ist zu sehen, welche Bedeutung Hr. Bindemann dem heil. Augustinus beilege, und wie er danach seine Aufgabe fasse.

Was nun die Bedeutung des heil. Augustinus in der Kirche und in der Welt überhaupt, zuerst angeht, so läßt sich Bindemann darüber in der Vorrede also vernehmen. „Der heil. Augustin gehört zu den größten Erscheinungen in der Kirche. Er steht keinem der Lehrer, welche seit der apostolischen Zeit am meisten in derselben gewirkt haben, an Bedeutung nach, aber man darf wohl sagen, daß ihm unter den Kirchenvätern die erste Stelle gebühre. Er ist der Höhepunkt von der Entwicklung der vormittelalterlichen abendländischen Kirche, aus ihm hat sich, nicht minder als die Scholastik, auch die Mystik des Mittelalters genährt; er ward eine der mächtigsten Säulen des Katholicismus. Eine Persönlichkeit von dieser Bedeutung fordert es, daß sie wiederholt nach Maßgabe der entwickelten Kirchengeschichtschreibung aufgefaßt und dargestellt werde, und in unsrer Zeit, in welcher sich die kirchenhistorische Forschung nicht nur mit neudurchdringender Kraft über das ganze Gebiet der Kirchengeschichte verbreitet, sondern auch mit vieler Liebe einzelnen kirchengeschichtlichen Aufgaben, unter diesen namentlich den Darstellungen hervorragender Kirchenlehrer zugewandt hat, darf eine Monographie über den Augustinus nicht fehlen." —

Wir haben in dieser Berichterstattung über Bindemanns Anschauung von der weltgeschichtlichen Bedeutung des heil. Augustinus Einiges ausgelassen, das wir jetzt nachtragen. Zuerst die ausgesprochene Meinung, „daß zur Zeit der Reformation nur ein Luther durch Fülle und Tiefe des Geistes und Großartigkeit des Charakters dem Augustinus zur Seite getreten sei;" — sodann die andern: „daß der Führer der Reformation, nächst dem Studium der heiligen Schrift, besonders der paulinischen Briefe, am meisten die Ueberzeugung, durch welche ein neues Zeitalter hervorgerufen wurde, aus seinen (Augustins) Werken geschöpft habe." —

Wir finden sonst in Bindemann einen billigen Protestanten, vielleicht einen um so billigern, weil er in Augustinus gute und belehrende Bekanntschaft mit einem Katholiken ge-

macht hat. Um so mehr müssen wir uns darüber verwundern, daß er es nicht über sich vermocht hat, althergebrachten Phrasen auszuweichen. Luther hat mit Augustinus auch nicht die entfernteste Aehnlichkeit des Charakters: und was die Lehre des ersten angeht, so ist eben so wenig zu erkennen, worin etwas Verwandtes mit der des Augustinus liegen soll. Auf Berufung von Seite Luthers kommt es gar nicht an: er hat in den Hauptpunkten seiner von der katholischen abweichenden Lehre den Augustinus gerade so wenig verstanden wie den Apostel Paulus. Ueber solche Dinge sollte man in der Gegenwart hinaus sein, wenn man nicht mit aller Gewalt durch drei volle Jahrhunderte hindurch — Nichts gelernt haben will. Daß Hr. Bindemann nachgerade daran ist, das Wiggersche Schicksal (siehe oben in der Anzeige der Kangauf'schen Schrift) sich selber zu bereiten, hätten wir von ihm nicht erwartet. Es soll uns dieß jedoch nicht darin stören, seiner Arbeit alle gerechte Anerkennung widerfahren zu lassen, die sie in nicht geringem Grade verdient.

Nach der oben dem heil. Augustinus zugelegten Bedeutung richtet sich von selber die Aufgabe, welche sich der Verfasser für seine Arbeit stellt. Mit Recht nennt er es eine große Aufgabe, ein genau ausgeführtes Bild von Augustinus zu entwerfen. Ueber die Weise der Lösung desselben erklärt sich der Verfasser in folgender Art: „Für die Ausarbeitung bot sich mir ein zweifacher Plan an, entweder das Gesammtbild des Augustinus durch eine gesonderte Darstellung seines Lebens und seiner Lehre zur Anschauung zu bringen, oder seine Schriften genetisch aufzufassen und auf diese Weise ihren Inhalt der Entwicklung seines Lebens einzuverleiben. Die erstere Methode ist gewiß oft in dem Falle die naturgemäßeste, wenn die Darstellung des Lebens ein untergeordnetes Moment ist, oder doch füglich von der Erörterung der Schriften getrennt werden kann. Aber bei Augustinus stehen Leben und Lehre in dem verbundensten Zusammenhange. Dieß erhellt schon

Der erste Band zeigt nachstehenden Inhalt auf: 1. Kap. Die Kindheits- und Jugendgeschichte des Augustinus bis zu seinem Uebertritte zum Manichäismus in Carthago. 2. Kap. Die Manichäer. 3. Kap. Der Uebertritt des Augustinus zum Manichäismus in Carthago, nochmaliger Blick auf seine Studien daselbst, seine Heimkehr nach Thagaste, sein Leben in seiner Vaterstadt als Lehrer der Rhetorik und seine Rückkehr nach Carthago. 4. Kap. Augustinus als Rhetor zu Carthago. Sein Verhältniß und sich ausbildender Gegensatz zum Manichäismus bis auf seine Zusammenkunft mit dem Bischof Faustus von Mileve. 5. Kap. Augustinus in Unterredung mit dem Faustus, sein nunmehriger Standpunkt zum Manichäismus und seine Reise nach Rom. 6. Kap. Augustinus in Rom, seine Hinwendung zur akademischen Philosophie, sein Leben in Mailand bis zu seinem Rücktritte unter die Katechumenen der Kirche. 7. Kap. Die Kirche. 8. Kap. Ferneres Leben und innere Kämpfe des Augustinus in Mailand bis zur Einwirkung des Platonismus. 9. Kap. Einwirkung der platonischen Philosophie auf Augustinus, sein Leben in Mailand seit der Anregung durch den Platonismus bis nach seiner Bekehrung. 10. Kap. Augustinus begiebt sich nach der Villa Cassiciacum, sein dortiges Leben, seine Schriften contra Academicos und de beata vita. 11. Kap. Fernerer Aufenthalt des Augustinus zu Cassiciacum, die Bücher de ordine, die Soliloquien und die Briefe an den Nebridius. 12. Kap. Die Rückkehr des Augustinus nach Mailand, seine Schrift de immortalitate animae, seine Taufe, seine Heimreise nach Afrika, Monnica's Tod.

I.

Abhandlungen.

3.

Ueber Augustinus Lehre von dem Verhältnisse der menschlichen Freiheit zur göttlichen Gnade im Gegensatze zum Pelagianismus.

Bei der Darstellung der augustinischen Lehre von der menschlichen Freiheit und göttlichen Gnade den Pelagianern gegenüber handelt es sich zunächst um den allgemeinen Standpunkt, den Augustinus eingenommen.

Wie wir wissen [1], hat der Pelagianismus seine Anthropologie im schroffsten Gegensatze zum Manichäismus ausgebildet. Er beruht auf der Prämisse, daß gegen die extremen manichäischen Vorstellungen nur eine solche Anschauung Recht behalte, welche sich auf das entgegengesetzte Extrem stelle und sich gegen alle innerhalb dieser schroffen Ansichten liegenden modificirten Bestimmungen ebenso exklusiv verhalte.

Gegen diese Grundvoraussetzung nun, als gleichsam das πρωτον ψευδος im Pelagianismus, erhob sich Augustinus. Die Pelagianer, sagt er, haben allerdings Recht, wenn sie den Manichäern, welche alle jene für Häretiker halten, welche nicht auch Manichäer sind, Widerspruch entgegensetzen. Aber wenn sie nun in umgekehrter Weise verfahren, und alle jene, die dem Pelagianismus nicht huldigen, des Manichäismus beschuldigen, so haben sie ebenso Unrecht. Denn daraus, daß sie an der Krankheit der Manichäer nicht leiden, folgt noch

1) Freiburg. Ztschrft. 18. Bd. p. 96. 103.

nicht, daß ihr Glaube ein gesunder sei. Denn wie im physischen Leben, so gibt es auch im geistigen nicht bloß Eine Krankheit. So wenig ein Arzt seinen Patienten, der nach seiner Aussage zwar nicht an der Wassersucht darniederliegt, von der Todesgefahr frei spricht, da er an ihm eine andere tödtliche Krankheit wahrgenommen hat, ebenso wenig haben sie Grund, sich mit der Wahrheit deßwegen zu schmeicheln, weil sie keine Manichäer sind: denn sie sind in einer andern Verkehrtheit befangen. Die Pelagianer mögen daher ja nicht auf einen Vorzug vor den Manichäern Anspruch machen, weil sie dem gehässigen Irrthume derselben entgegen sind, sondern sich selbst auch mit allem Recht des Hasses würdig erachten, indem sie ihren eigenen Irrthum nicht verabscheuen. Denn es können zwei Irrthümer wohl einander entgegengesetzt, und doch beide verwerflich sein, weil beide der Wahrheit zuwider sind. Wenn man darum die Pelagianer schätzen muß, weil sie die Manichäer hassen, so muß man wiederum auch die Manichäer schätzen, weil sie die Pelagianer hassen. Aber ferne sei es, daß die katholische Mutter wegen dieses gegenseitigen Hasses die eine oder andere Partei bevorzuge: vielmehr muß sie auf die Mahnung und unter dem Beistande Gottes beide meiden und sehnlichst ihre Heilung wünschen [2].

Inwiefern nun Augustinus die hier gegebenen Bestimmungen gegen die Pelagianer eingehalten, und ob er, sich zwischen ihr und der Manichäer Extrem stellend, in seiner Lehre die richtige Mitte, d. h. die Wahrheit getroffen habe

---

2) Contra duas epp. Pelag. l. II. Nr. 1—5. III, 25 und IV. 3. 4, wo Augustinus sagt: Ita inter utrumque sit cautus, ne si declinet Manichaeum, ne se inclinet in Pelagium; rursusque ita se sejungat a Pelagianis, ne conjungat Manichaeis; aut si in alterutris jam tenetur, ne sic se a quibuslibet alteris eruat, ut in alteros irruat. Diesen allgemeinen Satz hat Augustinus durch Gegenüberstellung einzelner manichäischer und pelagianischer Lehrsätze, denen er dann jedesmal den vermittelnden katholischen beifügt, an der zuerst citirten Stelle gut nachgewiesen.

sollen die nachfolgenden Erörterungen zeigen, die wir mit der ursprünglichen Freiheit des Menschen beginnen.

Der erste Mensch, sagt A., konnte im Guten verharren, wenn er wollte; daß er dieß aber nicht wollte, hat seinen Grund in dem freien Willen, welcher damals so sehr frei war, daß er das Gute und das Böse wollen konnte [3]. Es gehörte zur Natur seines Willens, zu wollen oder nicht zu wollen. Gott hat ihn nicht mit der Nothwendigkeit, sondern der Möglichkeit, einen bösen Willen zu haben, erschaffen. Er mußte demnach nicht sündigen; vielmehr konnte er auch nicht sündigen, wenn er nicht wollte; denn er konnte damals immer nicht wollen [4].

Augustinus setzt also den freien Willen des ersten Menschen vor seiner Entscheidung wesentlich in das Vermögen, zwischen Gutem und Bösen zu wählen. Das ist die einzige Bestimmung, die er den Pelagianern zugestanden. Aber sie ist auch nur eine ganz allgemein formale, und in diesem Sinne nur darf jenes Zugeständniß [5] aufgefaßt werden. Denn nicht nur von hier ab, sondern selbst schon in dem nähern Eingehen auf diesen Punkt und auf die Sache oder den Inhalt ist seine Theorie der pelagianischen in Allem entgegengesetzt.

In Betreff des Urzustandes des ersten Menschen nämlich trat Augustinus aufs Entschiedenste der, auch heute noch da

---

3) De corrept. et grat. Nr. 32: Posset enim perseverare si vellet; quod ut nollet, de libero descendit arbitrio, quod tunc ita liberum erat, ut bene velle posset et male.

4) Op. imperf. V, 56: Catholica veritas praedicat, ab optimo Deo sic esse hominem conditum, ut necessitatem peccandi non haberet, nec peccaret, si peccare nollet; cum etiam semper nolle utique posset. Vgl. ibid. 29, 32, 35, 62 u. a. St.

5) Op. imp. V, 51: Nos *agnoscimus* (sc. mit den Pelagianern) hominem in corpore vitae illius beatum, ubi liberum habuit quod vellet agere, sive bonum sive malum. Cf. 54.

und dort geltenden, pelagianischen Lehre entgegen, daß vo der persönlichen Willensbestimmung der Mensch weder zun Guten noch zum Bösen geneigt, also sittlich gänzlich unent schieden sei, daß ein solcher Unterschied und solche Verschieden heit des Menschen vielmehr erst mit dem selbsteigenen, per sönlichen Handeln des Willens eintreten könne. Nach ihr ist vielmehr der erste Mensch mit seinem Geschaffensein, mit hin bevor er zum Bewußtsein seiner Freiheit und zum freie Handeln gekommen, schon sittlich bestimmt, und zwar hat e von Haus aus eine Inclination zum Guten in sich. Sein anerschaffene Unschuld besteht demgemäß nicht in einem sittlic farb- und prädicatlosen Zustand, sondern in der positive Güte mit Ausschluß auch des Minimums von wirklichen Bösen [6]).

Diesem entsprechend ist nun auch der Wille im erste Menschen bestimmt: er ist kein leeres, rein indifferentes Ver mögen, sondern ebenso positiv gut von Gott erschaffen [7]). So wenig im ersten Menschen vor der Sünde ein Zwiespa des Fleisches und Geistes war [8]), so wenig widerstrebte irgen eine Leidenschaft seinem Willen [9]). Ja, nicht nur konnte e das göttliche Gebot ohne alle Schwierigkeit (sine difficultate) d. h. ohne den mindesten Hang zur Sünde, voll Gehorsa befolgen [10]), sondern er besaß dazu in jener paradiesische Glückseligkeit auch die größte Geneigtheit [11]).

Hiernach stellt sich folgendes Verhältniß heraus: de Wille des ersten Menschen ist wirklich gut; d. h. er hat zun Guten die Anlage; das Böse dagegen ist nicht in ihm

6) De nat. et grat. 3. 50. De corrept. et grat. 28. Op. imper V, 8: Paradisus locus beatissimae pacis et libertatis.
7) Op. imperf. V, 38. 41.
8) Ibid. 5.
9) Ibid. VI, 14.
10) Ibid. V, 61.
11) Ibid. VI, 13: In illa paradisi felicitate et ad bene agendu magna facilitate constitutus.

dazu haftet am Willen die blose reine Möglichkeit: er kann böse werden, wenn er will [12]).

Nach Augustinus ist also der Mensch ursprünglich sittlich gut prädeterminirt d. h. nicht so, als ob er in der ursprünglichen Güte verharren mußte, sondern so, daß sie unerläßliche Basis wäre, von der aus, an und auf welcher er durch freie Entscheidung für's Gute das in ihm grundgelegte Gute zu seinem frei eigenen mache [13]).

Das Erste, was er damit den Pelagianern gegenüber leugnete, ist der Anfang der sittlichen Entwickelung aus einem völlig unbestimmten Zustande. Es ist, sagt Augustin, eine wunderliche Weisheit von dir, Julianus, wenn du in Folge deiner Anschauung, daß Gott den Menschen weder gut noch bös erschaffen hat, sagst, der Mensch habe den guten oder bösen Willen nicht von sich selbst, sondern er entstehe in ihm und nicht aus ihm. Denn hiernach hat nicht Gott den Menschen gut erschaffen, sondern der, welcher gut sein konnte, wenn er wollte: aber auch der Mensch macht sich nicht gut, sondern er wird, man weiß nicht durch welchen Zufall gut, weil er nicht aus ihm, sondern man weiß nicht woher oder wie, in ihm der Wille, wodurch er gut wird, entsteht [14]).

In den angegebenen Principien liegt aber auch schon die Leugnung eines Zweiten. Ursprüngliche positive Güte, Wahlfreiheit, in der die Möglichkeit des Bösen eine nur reine ist, und die nur negativen Werth hat, nämlich aufgehoben zu werden zur moralischen Unmöglichkeit, — das sind lauter Bestimmungen, welche sich mit dem Begriffe der Freiheit,

---

12) Diese Möglichkeit bezeichnet Augustinus im Gegensatze zu der nach der Sünde eingetretenen necessitas peccandi als tanta facilitas peccandi. De corrept. et grat. 28.

13) Op. imperf. V, 56. Hominem primitus conditum ordinatissime constitutum, ut hoc prius esset, unde fieret hominis meritum et illud esset postea bene meriti praemium.

14) Op. imperf. V, 57.

die wesentlich Possibilität und nur dies ist, nicht vertragen, sondern auf eine Dialektik der Freiheit hinweisen.

Durch die Freiheit als Wahlvermögen sollte der erste Mensch über sie selbst hinaus zu jener der Engel fortschreiten und durch die bewußte und freie Entscheidung für's Gute zu jenem seligen Zustande sich entwickeln, in welchem er, gleich jenen himmlischen Geistern, nicht mehr weiter fallen konnte. Er sollte so die Möglichkeit des Sündigens überwinden und sich zur Freiheit mit Nothwendigkeit entfalten [15]). Dem Augustinus ist demnach die Freiheit als Wahlvermögen nicht die Freiheit wesentlich und selbst, sondern ein nur wesentliches Moment, durch das der Mensch zu jener, nämlich zur idealen, zur Freiheit mit heiliger Nothwendigkeit gelangen solle. Von diesem Standpunkte aus bekämpft Augustinus auch gerne den pelagianischen Begriff der Freiheit. Die Possibilität, vermöge welcher der Mensch des Guten und Bösen fähig sei, aber nur des freiwilligen, weil er des selbsteigenen Guten nicht fähig sein könnte, wenn er nicht auch zugleich des Bösen fähig wäre, werde dadurch auf ihren wahren Sinn zurückgeführt, daß man sage, die Natur des Menschen sei anfänglich des Guten und Bösen fähig erschaffen worden: nicht als ob sie nicht des Guten allein fähig werden konnte, sondern weil sie sich der Ordnung gemäß über diese Stufe erheben sollte [16]), so daß, wenn sie nicht gesündigt hätte, obgleich sie es konnte, sie zu jener Seligkeit gelangte, wo es für sie eine moralische Unmöglichkeit war, zu sündigen. Von jenem geringern Gute, dem posse non peccare, sollte sie zu dem größeren, dem non posse peccare gelangen. Denn wenn, wie du (Julianus) sagst, die menschliche Natur des selbsteigenen Guten nicht fähig sein kann, außer sie war es auch des Bösen, warum wird sie denn nach diesem fromm zugebrachten

---

15) De corrept. et grat. Nr. 27. 28. 33.

16) Ab ipso gradu ordinatissime surgere debuit; worin eben der Begriff Moment enthalten ist.

schen des Guten allein und nicht des Bösen fähig, indem sie nicht allein von dem Willen oder der Nothwendigkeit, sondern selbst der Möglichkeit des Sündigens frei und ledig ist? Oder ist etwa zu befürchten, daß wir auch dann noch sündigen, wenn wir den heiligen Engeln gleich sein werden, von denen man doch ohne Zweifel glauben muß, daß sie zur Belohnung dafür, daß sie im Guten standhaft blieben, da sie doch auch sündigen konnten, indem die andern fielen, das non posse peccare erhalten haben. Wenn dem nicht so wäre, so bekäme die Welt jetzt noch eine Menge neuer Teufel. Auch in Betreff des Lebens der Heiligen, die aus diesem Leben geschieden, müßten wir den Verdacht schöpfen, daß sie dort, wohin sie gekommen, entweder schon gesündigt haben oder noch sündigen werden, wenn in der vernünftigen Kreatur die Possibilität zu sündigen verbleibt und sie des Guten nur dann fähig sein kann, wenn sie es auch zugleich des Bösen ist. Aus diesen Gründen erklärte Augustinus diese Meinung geradezu für absurd. Man müsse vielmehr annehmen, jene Natur sei anfänglich darum des Guten sowohl als des Bösen fähig erschaffen worden, damit sie durch Liebe für das Eine oder Andere das Verdienst sich erwerbe, vermöge dessen sie nachher entweder des Guten oder des Bösen allein fähig würde [17]). Und Augustinus hatte gegen Julianus den höchsten und entscheidendsten Punkt getroffen, wenn er bemerkt, daß, sobald er die höchste Form der Freiheit, ihr Wesen in die Possibilität setze und die Freiheit mit Nothwendigkeit, in der man allein sicher sei, kein neuer Teufel zu werden, leugne, er auch in Gott, von dem er übrigens doch selber sage, er könne nicht ungerecht handeln und überhaupt nicht sündigen, die Freiheit negiren [18]), anderseits aber eben so sehr das

---

17) Op. imperf. V, 58. Zu dem letzteren Punkte fügt er bei: — ita tamen ut si plecteretur damnatione perpetua, pati cogeretur tantum, non etiam facere sineretur malum.

18) Ibid. I, 100. 102. VI, 10. 11.

Wesen des Teufels verkennen müsse, dessen guter Wille unwiederbringlich verloren sei und der nur das Böse wollen könne [19]).

Wie begreiflich wurde diese Anschauung von Julian, und zwar oft auf eine scharfsinnige Weise, angegriffen. Es ist hier der Ort nicht, diese Polemik weiter zu verfolgen.

Nur einen Punkt wollen wir berühren, weil er mit der gegebenen Theorie Augustins von der Freiheit enge zusammenhängt, nämlich die Frage nach der Entstehung der Sünde im menschlichen Willen oder der Entstehung des bösen Willens. Augustin behauptete, der erste Mensch sei gut erschaffen worden, so daß sich in ihm schlechthin nichts Böses fand; sein Wille sei, wenn gleich noch ein objectiv unvermittelter, doch ein positiv guter, und die Möglichkeit des Bösen, wie schon bemerkt, nur eine reine gewesen, d. h. die Möglichkeit von Etwas, was gar nicht in ihm war. Die pelagianische Possibilität, mit der seine Gegner auch in diesem Punkte gewonnenes Spiel zu haben glaubten, verwarf er [20]); wie nun die Entstehung des bösen Willens erklären, mit dem er nicht erschaffen [21])?

Die bekannte Privationstheorie hat metaphysischen Werth: sie will das Wesen des schon vorhandenen Bösen erklären und ist hier nicht zu berücksichtigen. Aufschluß über jene Frage gibt uns nur der damit verwandte Satz: die Möglichkeit der Sünde liege in der Erschaffung des Menschen aus Nichts. Wir kennen dessen Sinn schon [22]); hier wollen

---

19) Ibid. V, 47. VI, 10. 18.

20) Z. B. Op. imperf. V, 38: Non adtendens quid dicas, „Ideo potuit oriri voluntas mala, ut oriri posset et bona:“ et hoc putas ad naturam liberi arbitrii pertinere, ut possit utrumque, et peccare scilicet et non peccare.

21) Ibid. Factus est rectus; non ergo quaeritur, unde in illo potuerit oriri bona voluntas, cum qua factus est; sed unde mala, cum qua factus non est.

22) Freiburg. Ztschrft. 18. Bd. p. 115.

wir seine Richtigkeit in Kürze nachweisen. „Wenn wir sagen, nicht deßhalb habe aus dem guten Willen der böse entstehen können, weil er von dem guten Gott gut, sondern weil er aus Nichts erschaffen wurde, und nicht aus Gott (de Deo), so geben wir dem Nichts nicht irgend eine Natur, sondern wir unterscheiden dadurch die Natur des Schöpfers von der Natur des Geschöpfes. Deßhalb können diese, entweder mit Willen, wie es die vernünftige Kreatur konnte, oder vermöge ihrer eigenthümlichen Qualitäten, wie die übrigen, sich verändern, weil sie aus Nichts und nicht aus Gott erschaffen sind, wiewohl sie nur Gott erschuf, d. h. weil sie nicht sind was jene Natur, die unerschaffen und deßhalb allein unveränderlich ist [23]. Ich gestehe mit dir (Julian), daß der erste Mensch ex possibili gesündigt habe. Dieß selbst aber erkläre ich daraus, weil seine Natur nicht aus Gott geschaffen ist; aber ich sage damit nicht, daß ihm hiedurch die Nothwendigkeit zu sündigen aufgebürdet war. Nein, er konnte sündigen und nicht sündigen: aber wenn er nicht aus Nichts erschaffen wäre, d. h. wenn seine Natur aus Gott wäre, könnte er durchaus nicht sündigen. Denn wer möchte so geistlos sein und sagen, die unveränderliche und unwandelbare Natur, welche Gott ist, könne auf irgend eine Weise sündigen, von dem der Apostel sagt: Er kann sich nicht verleugnen [24]?

Wie weit Augustinus entfernt war, jenes Nichts als Etwas über den Willen Hinausliegendes und zur Entstehung der Sünde nöthigenden Grund zu betrachten, und wie wenig er durch es die Ursache der Ursache auffinden wollte, geht aus Folgendem hervor: Ich sage nicht: der Mensch hatte die Nothwendigkeit zu sündigen, weil er aus Nichts erschaffen ist. Er ist durchaus so erschaffen, daß er die Möglichkeit zu sündigen a necessario hatte, die Sünde aber a possibili.

23) Op. Imperf. V, 44.
24) Ibid. 54.

Aber selbst diese Möglichkeit zu sündigen hätte er nicht, wenn er Gottes Natur wäre: denn dann wäre er fürwahr unveränderlich und könnte nicht sündigen. Nicht also deswegen sündigte er, sondern deshalb konnte er sündigen, weil er aus Nichts erschaffen ist. Zwischen „er hat gesündigt" und „er konnte sündigen" ist ein sehr großer Unterschied: jenes ist Schuld, dieses Natur [25]). Jene Vorstellung vom nöthigenden Nichts wies er entschieden als Unsinn zurück, weil Nichts eben Nichts sei, und Nichts Niemanden zu etwas nöthigen könne [26]). Er wollte damit nur die Möglichkeit der Sünde aus der im menschlichen Willen liegenden endlichen, und darum dem Gesetze der zeitlichen Entwicklung unterworfenen Natur erklären, also das Warum, den Grund davon, daß der Mensch nicht wie Gott nur das Gute kann, sondern auch das Böse, durch den geraden Gegensatz des in der Zeit aus Nichts entstandenen menschlichen Seins zu dem ewigen und absoluten göttlichen Sein nachweisen, — eine Erklärungsweise, die doch nicht so sehr unphilosophisch zu sein scheint, wie man sie dafür ausgegeben hat [27]).

Wir müssen noch einer andern hierher gehörigen Erklärung erwähnen, die zugleich auch mit Nachfolgendem innig zusammenhängt. Hier gestaltet sich die Sache freilich anders. Augustin setzt einmal den sittlichen Zustand Adams vor dem Fall jenem des durch Christus Erlöseten entgegen und stellt das Verhältniß Beider zu einander also dar: Jener hatte und dieser hat die Gnade Gottes; aber in jenem war sie so beschaffen, daß er vermöge ihr im Guten verharren konnte, wenn er wollte; nicht aber daß er wollte. Durch sie geschieht nur, daß der Mensch Gerechtigkeit hat, wenn er will; sie ist also jener göttliche Beistand, ohne welchen das Gute nicht geschieht (adjutorium sine quo non fit). Diese Gnade

25) Op. imp. V, 60.

26) Ibid. und besonders 44.

27) Wiggers, Augustinismus und Pelagianismus p. 187.

war zwar nichts Geringes, weil der Mensch durch sie so unterstützt wurde, daß er ohne diesen Beistand im Guten nicht verharrte, sondern ihn, wenn er wollte, verlor. Aber die zweite Gnade im erlösten Menschen, ist nicht nur der Beistand, ohne den wir im Guten nicht verharren können, auch wenn wir wollen, sondern jener, durch den wir es wirklich wollen. Durch diese Gnade können wir nicht bloß, was wir wollen, sondern wollen wir auch wirklich, was wir können. Die zweite Gnade vermag also mehr und ist wirksamer als die erste; sie ist das adjutorium quo aliquid fit. Diese Anschauung hat noch nichts Anstößiges; sie beruht auf der Argumentation: wenn Beide, der noch gute erste Mensch und der vom Bösen zu Erlösende der Gnade bedürfen, so kann doch die Gnade im Letzteren nicht die gleiche wie im ersten Menschen, der die Güte ja noch nicht verloren hatte, sein, sondern sie muß, wenn sie wirksam sein soll, eine größere sein, weil der zu erlösende Mensch ein von Gott abgefallener ist. Haec (sc. gratia qua fit) autem tanto major est, ut parum sit homini per illam (sc. gratiam sine qua non fit, und die der erste Mensch besaß) reparare perditam libertatem, parum sit denique non posse sine illa vel apprehendere bonum, vel permanere in bono si velit, nisi etiam efficiatur.

Wenn nun aber Augustinus in dieser Parallele des ersten Menschen, der seine Bestimmung nicht erreichte, mit dem erlösten Menschen, der sie wirklich erreicht, oder vielmehr erreicht hat, denn Augustin geht hier ganz von dem Gesichtspunkt des fait accompli aus, behauptet, jener, der erste Mensch, habe nur das posse si vellet erhalten, aber nicht das velle quod posset besessen, weil, wenn er es gehabt hätte, er dann auch im Guten verharrt wäre, also behauptet, der erste Mensch habe darum gesündigt, weil er nicht wie der erlöste oder prädestinirte Mensch das donum perseverantiae besessen, so ist die ganze Anschauung alterirt. Der Sündenfall, wie er von Augustin in Beziehung auf die

göttliche Gnade oder Wirksamkeit aufgefaßt wird, war, muß man für diesen gegenwärtigen Zweck folgern, möglich und kam zu Stande, entweder, weil der ursprüngliche Wille zum Verharren im Guten zu schwach war, oder, was damit zusammenhängt, nicht, weil der Beistand der göttlichen Gnade dem ersten Menschen später entzogen wurde, sondern weil er in ihm nicht kräftig genug wirkte. Wir behaupten nicht, daß dies Augustins Ansicht sei: wir wissen wohl, daß er die gratia prima so im Interesse der Freiheit des ersten Menschen definirte (nec illa quidem parva erat, qua demonstrata est etiam potentia liberi arbitrii), und letztern gegen Julian als eine efficacem liberam voluntatem bezeichnete, und daß das liberum arbitrium des ersten Menschen integerrimas vires besaß, vermöge der er dem göttlichen Gesetze nicht nur mit keiner Unmöglichkeit sondern auch nicht der mindesten Schwierigkeit dienen konnte; Augustin hat darum den Sündenfall ausdrücklich auch nicht auf die göttliche Prädestination d. i. eine irgend wie positiv von Gottes Willen ausgehende Thätigkeit, sondern auf die blose Präscienz zurückgeführt [28]), — aber jene Konsequenzen sind unvermeidlich und die Darstellung unbefriedigend und das Problem des Sündenfalls durch sie nicht gelöst, so weit es sich lösen läßt [29]).

---

28) De corrept. et grat. Nr. 37: Deo quidem praesciente quid esset facturus injuste: praesciente tamen non ad hoc cogente: sed simul sciente quid de illo ipse faceret.

29) Die hier angeführte Bestimmung rührt von dem Bemühen Augustinus her, zu erklären, warum der durch Christus erlöste Mensch unfehlbar nicht mehr sündige und im Guten verharre, während doch der erste Mensch, wiewohl auch in einem Gnadenstande, in die Sünde fiel. Er fand den Grund davon in einem Plus der Gnade. Vermöge der Parallele des wirklich erlösten mit dem ersten Menschen, hat jenes Plus, ohne daß es Augustinus will, für die erste Gnade ein Minus zur Folge. — Uebrigens leuchtet ein, daß das Gesagte ganz anders gemeint sei, als wenn von Seite derer, die die Entstehung der Sünde nur dann erklärbar halten, wenn das Böse als nothwendiges Entwicklungsmoment

Der erste Mensch hat nun aber gesündigt; die in seinem Willen vorhandene Möglichkeit des Bösen ist so zur Wirklichkeit geworden. Für unsern Zweck fragt es sich, was hat jenes Heraustreten des menschlichen Willens aus der blosen Möglichkeit des Bösen und das Uebergehen zu dessen Wirklichkeit für ihn zur Folge gehabt?

Bei Beantwortung dieser im augustinischen System höchst wichtigen Frage geht man gewöhnlich von dem Begriffe der Erbsünde aus und argumentirt: „die Erbsünde bestand dem Augustin als moralische Strafe vorzüglich in dem Unvermögen, das Gute zu wollen und zu thun. Mithin enthält ja die Behauptung der Erbsünde im Augustinischen Sinne zugleich die Aufhebung der Willensfreiheit des Menschen [30]).“ Wenn dies sich nun aber wirklich so verhält, so müßte Augustin wirklich dem Manichäismus verfallen sein, nur mit dem für unsere Betrachtung jedoch nicht wesentlichen Unterschiede, daß der Dualismus kein ewiger, sondern ein erst in der Zeit, nämlich mit der Thatsünde des ersten Menschen entstandener wäre. Es gehört nicht in den Umfang gegenwärtiger Aufgabe, die Lehre Augustins von der Erbsünde zu behandeln. Nur jene grundfalsche Meinung, auf welche obige Consequenzen gepfropft sind, müssen wir zurückweisen. Augustinus kannte den Manichäismus, sowie die zwischen ihm und seiner Lehre liegende ungeheure Kluft zu gut, als daß er in der Lehre von der Erbsünde jenem entsittlichenden Systeme, dem er durch redliches Studium entgangen [31]), auch nur auf irgend eine Weise wieder verfallen wäre. Seinem Grundsatze getreu, daß

---

begriffen werde, ihm vorgeworfen wird, ihm sei die erste Sünde ein unbegreiflicher Act: die Möglichkeit nicht die Wirklichkeit der Sünde oder den wirklichen Act derselben wollte er erklären. Letzteres hielt er wirklich auch für unbegreiflich, was es auch ist. S. Staudenmaiers Encyklopädie. 2. Aufl. § 880.

30) Wiggers, l. c. p. 131. 132.

31) Bindemann, der hl. Augustinus, Berlin 1844. 1. Bd. p. 158 u. ff.

der Pelagianismus und Manichäismus sich wie Extreme verhalten, was er ganz besonders in diesem Puncte festhielt, verwarf er beide Systeme, jenes, weil es behaupte, es gebe überhaupt kein Uebel, dieses, weil es zwar ein solches annehme, aber aus Unfähigkeit zu erforschen, woher es sei, dasselbe in die Natur verlege [32]). Beidem entging er durch folgende Lehre: das Böse ist keine Substanz, ist keine Natur; der Mensch hat darum weder vermöge der Erb-, noch der persönlichen Thatsünde eine böse Natur. Die Sünde verderbt wohl die Natur des Menschen, aber sie ist nicht selbst Natur. Die menschliche Natur ist nicht an sich etwas Böses, sie ist nur böse, weil sie Böses hat, oder in ihr das Böse ist [33]). Das Böse verhält sich also zur menschlichen Natur, die an sich gut ist, accidentell, weil es eben nicht Substanzielles ist [34]). Jede Natur ist darum, sofern sie Natur ist, gut; böse ist sie, wenn sie verschlimmert ist: aber dennoch ist das Böse durchaus keine Natur [35]). Die durch die erste Sünde in den Menschen gekommene Sündhaftigkeit nenne er deßhalb auch originale peccatum und nicht naturale, um sie nicht als ein Werk Gottes, sondern menschlichen Ursprunges zu bezeichnen [36]). Augustinus trennte somit die beiden Gebiete der Natur und Sittlichkeit genau von einander, und es läßt sich von hier aus schon schließen, daß es Augustinus Ansicht keineswegs sein könne, der Mensch müsse vermöge der Erbsünde aus Zwang sündigen, weil er die Freiheit des menschlichen Willens gänzlich verloren habe [37]). Dieß wäre der Fall, wenn er mit seiner Lehre von dem Wesen der Sünde in die alten manichäischen Irrthümer verfallen wäre. Aber auch abgesehen hievon, meint man durch ein Florilegium von zusammen-

---

32) Op. imperf. VI, 8.
33) Op. imp. III, 181. 194.
34) Op. imp. VI, 6. Contra duas epp. Pelag. II, 2.
35) Ibid. III, 193 u. a. v. St.
36) Op. imp. V, 9.
37) Wiggers, l. c. p. 333.

gestoppelten, vereinzelten, aus ihrem Zusammenhang herausgerissenen Stellen, die als solche ja schon keine eigentliche Beweiskraft haben können, jenes Urtheil begründen zu können.

Es ist allerdings wahr, daß Augustin sagt, die Freiheit sei verloren gegangen, anderseits erklärt er aber auch ebenso bestimmt, daß er die Freiheit nicht leugne. Man meint nun, mit diesen Behauptungen habe sich Augustinus hinter blose Worte versteckt; die verschiedenen Bedeutungen des Wortes Freiheit verwirrt und eigentlich doch die sittliche Freiheit im Menschen geleugnet. Man könne sich daher des Unwillens nicht entwehren, wenn man ihn in einer so wichtigen Untersuchung mit Worten spielen sehe. Wenn man aber, wird weiter gesagt, Augustinus, obgleich er die sittliche Freiheit auf das Bestimmteste und Empörendste leugne, doch die Freiheit des Willens noch annehmen lasse, so komme dies daher, weil er selbst die Veranlassung dazu gegeben habe, indem er in den dem pelagianischen Streit vorangehenden antimanichäischen Schriften, dieselbe gegen die Manichäer in Schutz nahm [38].

Diese durch oberflächliche Combination entstandene Ansicht, die eine weit verbreitete ist, trägt schon ihr Urtheil selbst an der Stirne. Sie hat es fürs Erste nämlich unterlassen, die verschiedenen Bedeutungen des Wortes Freiheit, hinter die sich Augustinus versteckt und mit denen er sein Spiel getrieben haben soll, wirklich anzugeben. Statt dessen legt sie in Beurtheilung der augustinischen Freiheitslehre ihren Begriff der moralischen Freiheit zum Maßstab an, und enthebt sich so der Mühe, jene Momente der Freiheit, wie sie Augustinus lehrt, und wovon zuletzt das entscheidende Urtheil abhängt, herauszuheben.

Sodann ist der Gesichtspunkt, nämlich die Berufung auf die antimanichäischen Schriften, um durch ihren Kontrast mit den antipelagianischen zum Resultate zu gelangen, Augustinus

38) Wiggers, l. c. p. 133, 137.

habe gegen die Pelagianer die Freiheit geleugnet; ein ganz falscher, weil er auf der Ansicht beruht, als ob die gegen die Manichäer und Pelagianer gerichteten Schriften sich gegensätzlich verhielten; — ein Irrthum, den Augustinus selbst schon corrigirt hat, wenn er sagt, daß er gegen die Manichäer die Freiheit, gegen die Pelagianer die Gnade vertheidigt habe, aber so, daß er dort weder die Gnade, noch hier die Freiheit geleugnet habe [39]). Anderseits müssen wir aber auch jenes Verfahren, wornach man sich auf die antimanichäischen Schriften beruft, um dadurch den dem Augustinus gemachten Vorwurf der Leugnung der Freiheit zurückzuweisen, ebenso unstatthaft bezeichnen, weil es nur dann zulässig ist, wenn es sich darum handelt, die betreffende Lehre Augustinus in ihrem ganzen Umfange, d. h. wie sie sich in allen seinen Schriften vorfindet, nicht aber in ihrem Gegensatze zum Pelagianismus darzustellen. Man braucht hiezu seine Zuflucht gar nicht zu nehmen; die antipelagianischen Schriften für sich geben genug Beweise an die Hand.

Auf den Einwurf Julians, daß Augustinus lehre, durch die Sünden der ersten Menschen sei die Freiheit des Menschen überhaupt verloren gegangen, und daß folglich Niemand mehr die Möglichkeit zu einem guten Leben habe und alle durch die Nothwendigkeit des Fleisches zur Sünde genöthigt würden, antwortet Augustinus mit Folgendem [40]): durch die

39) Retractt. l. I. c. 9. §§ 2. 4.

40) Contra duas epp. Pelag. l. I. § 4: Quis nostrum dicat, quod primi homines peccato perierit liberum arbitrium de humano genere? Libertas quidem periit per peccatum, sed illa quae in paradiso fuit, habendi plenam cum immortalitate justitiam; propter quod natura humana divina indiget gratia, dicente Domino, Si vos Filius liberaverit, tunc vere liberi eritis: utique liberi ad bene justeque vivendum. Nam liberum arbitrium usque adeo in peccatore non periit, ut per illud peccent, maxime omnes qui cum delectatione peccant et amore peccati, hoc eis placet quod eos libet. Unde et Apostolus, Cum essetis, inquit, servi peccati, liberi fuistis justitiae. Ecce ostendun-

Sünde sei vor Allem die anerschaffene **rectitudo** oder die **justitia** mit der **immortalitas**, die, sofern sie noch unvermittelt war, und erst durch freie selbsteigene Willensentscheidung vermittelt und so persönliches Eigenthum des Menschen werden sollte, Etwas blos Potentiales war, kurz der ganze objective Unschuldszustand verloren gegangen; zweitens aber auch die Freiheit, diese Güter durch einen Willensakt, wie damals, sich zu eigen zu machen. Das Verharren in der Gerechtigkeit und der Uebergang vom **posse non mori** zum **non posse mori** durch einen entscheidenden guten Act lag in der Macht des Willens, nur weil und so lange er gesund war. Denn in dieser Unversehrtheit beruht allein die wahre Freiheit, die **libertas ad bene agendum** ist[41]). Mit dem Verluste der anerschaffenen Güte ist daher auch die durch kein Widerstreben gehemmte, sondern nur auf das Gute gerichtete positive Bewegung des Willens verloren gegangen. Aus der Freiheit zu einem guten und gerechten Leben (**libertas** ***ad*** **bene justeque vivendum**) sei daher eine Freiheit, (oder besser ein Freisein) von der Gerechtigkeit entstanden. Der Apostel sage: da ihr Knechte der Sünde waret, waret ihr frei von Gerechtigkeit. Diese negative Freiheit sei aber zugleich eine positive, nämlich im Bösen. **Ad peccandum**, sagt A., **valere in hominibus subditis diabolo; ad bene autem pieque vivendum non valere**[42]). Weil der Mensch nun durch die Freiheit des Willens von der Gerechtigkeit frei sei, und weil er mit Liebe und Lust am Bösen sündige, sei auch jetzt noch der Wille frei und er leugne darum auch im gefallenen Menschen die Freiheit nicht.

---

tur etiam peccato minime potuisse, nisi alia libertate, servire. Liberi ergo a justitia non sunt, nisi arbitrio voluntatis: liberi autem a peccato non fiunt nisi gratia Salvatoris. Vergleiche II, 9.

41) De perfect. justit. homin. Nr. 9.

42) Contra duas epp. Pelag. l. II, 9.

habe gegen die Pelagianer di[illegible]er die eigentliche Frag[illegible]
falscher, weil er auf der Ar[illegible] annehme, keinen gehörig[illegible]
Manichäer und Pelagiar[illegible]logischen Interesses, das i[illegible]
sätzlich verhielten; – [illegible] des sündhaften Menschen je[illegible]
schon corrigirt hat, [illegible] folgert aus diesem Gegensa[illegible]
nichäer die Freiheit [illegible]ige Mensch die Freiheit des erst[illegible]
theidigt habe, ab[illegible]testatem habendi plenam cum imm[illegible]
hier die Freihei[illegible] mehr habe, aus sich allein dazu a[illegible]
aber auch jen[illegible] könne, und darum der göttlichen Gna[illegible]
manichäische[illegible] Augustinus mit Rücksicht auf den b[illegible]
gustinus g[illegible] erklärt, der Mensch sündige mit Freih[illegible]
rückzuwei[illegible] ausdrücken, daß die Form der Freiheit i[illegible]
zulässig [illegible] dieselbe sei, wie im ersten guten Menschen;
Augus[illegible] so handle jener böse nicht aus äußerem Zwange,
in [illegible] seinem Willen. Offenbar versteht er darunter di[illegible]
Ge[illegible] d. h. die von Innen, nicht von Außen kom-
hi[illegible] Bewegung, eine Form der Freiheit, die dem Willen
f[illegible] solchem, also auf jeder Stufe seiner Entwicklung, anhaftet.
[illegible] allein, sagt A., könne nie verloren gehen und sich ni[illegible]
[illegible]ändern. Beispielsweise hat er dies öfter an dem Ver-
langen nach Seligkeit dargethan. Unverlierbar sei sie, weil
alle, selbst jene, die das, was zur Seligkeit führe, nicht
wollen, glückselig sein wollen; unveränderlich, weil wir es
(so glückselig) nicht wollen können [48]. Wir müssen daher
weiter Umschau halten.

Die Freiheit, als **Alternative des Guten und Bösen**, sei nach ihrer positiven Seite als Macht des Willens sich aus sich selbst zum Guten zu bestimmen, durch den Sün-

48) Op. imp. VI, 11: Hominis vero liberum arbitrium congenitum et omnino inamissibile si quaerimus, illud est quo beati omnes esse volunt, etiam hiqui ea nolunt quae ad beatitudinem ducunt. Und ibid. 12: Immutabilis autem, cum qua homo creatus est et creatur, illa libertas est voluntatis, qua beati esse omnes volumus et nolle non possumus.

·gegangen; was davon übrig geblieben, die eben die blose Form der Spontaneität im ..ich in einen subjectiven Schein ohne irgend ..ausalität sich auflöse [44]. Die Freiheit des . sündigen Menschen wäre mithin noch blos die . als solchem haftende Form der Spontaneität als ..n Nothwendigkeit im Gegensatze von äußerer oder von ..ng.

..s ist klar, daß hiernach der Wille kein Vermögen des ..n und Bösen mehr, was es doch um ein Freies zu ..wesentlich sein muß, sondern blos das Letztere ist. Und ..nn Augustin öfter geradezu behauptet, er leugne auch ..der Sünde im Menschen das liberum arbitrium nicht [45], ..m darunter, wenn jene Erklärung des Augustinus die ..e ist, doch nur die Freiheit als Spontaneität, nie aber ..wahre Freiheit des Willens, welche in der Kraft des ..n und Bösen besteht, gemeint sein. Mit andern Worten, ..stin hätte die Freiheit als Wahlvermögen oder was ..s ist, den freien Willen geleugnet. Man kann es nicht ..en, in dieser Form hat genannte Erklärungsweise viel ..fehlendes an sich. Indessen glauben wir sie zurückweisen ..müssen.

In der Freiheitslehre Augustins gegen die Pelagianer hat ..n vor allem den Gesichtspunkt, von dem er ausgeht, ..f ins Auge zu fassen.

Gegen die Manichäer hatte Augustinus den (wie sie ..ten) von Natur gesetzten Dualismus des Guten und ..sen zu bekämpfen. Es war dies nicht anders möglich, als ..ß er ihnen den Begriff der sittlichen Freiheit, d. h. die

---

44) Jul. Müller: Christl. Lehre von der Sünde. II, 48. Derselben Ansicht ist auch Neander K.G. Bd. II, 3. Abthlg. p. 1302 und 1303.

45) Z. B. De nat. et grat. § 36. De nupt. et concup. II, 8 und Op. imp. III, 214: Me non esse liberi arbitrii negatorem.

Diese Anschauung gibt uns über die eigentliche Frage, ob Augustin noch die Wahlfreiheit annehme, keinen gehörigen Aufschluß. Vermöge des soteriologischen Interesses, das ihn hier leitet, setzt er die Freiheit des sündhaften Menschen jener des paradiesischen entgegen, folgert aus diesem Gegensatze, daß der jetzige, sc. sündige Mensch die Freiheit des ersten Menschen, sc. die libertas habendi plenam cum immortalitate justitiam nicht mehr habe, aus sich allein dazu auch nicht mehr gelangen könne, und darum der göttlichen Gnade bedürfe. Wenn nun Augustinus mit Rücksicht auf den bezeichneten Gegensatz erklärt, der Mensch sündige mit Freiheit, so will er damit ausdrücken, daß die Form der Freiheit im sündigen Menschen dieselbe sei, wie im ersten guten Menschen; wie dieser gut, so handle jener böse nicht aus äußerem Zwange, sondern mit seinem Willen. Offenbar versteht er darunter die spontane, d. h. die von Innen, nicht von Außen kommende, Bewegung, eine Form der Freiheit, die dem Willen als solchem, also auf jeder Stufe seiner Entwicklung, anhaftet. Sie allein, sagt A., könne nie verloren gehen und sich nie verändern. Beispielsweise hat er dies öfter an dem Verlangen nach Seligkeit dargethan. Unverlierbar sei sie, weil Alle, selbst jene, die das, was zur Seligkeit führe, nicht wollen, glückselig sein wollen; unveränderlich, weil wir es (sc. glückselig) nicht wollen können [48]. Wir müssen daher weiter Umschau halten.

Die Freiheit, als Alternative des Guten und Bösen, sei nach ihrer positiven Seite als Macht des Willens sich aus sich selbst zum Guten zu bestimmen, durch den Sün-

48) Op. imp. VI, 11: Hominis vero liberum arbitrium congenitum et omnino inamissibile si quaerimus, illud est quo beati omnes esse volunt, etiam hiqui ea nolunt quae ad beatitudinem ducunt. Und ibid. 12: Immutabilis autem, cum qua homo creatus est et creatur, illa libertas est voluntatis, qua beati esse omnes volumus et nolle non possumus.

denfall verloren gegangen; was davon übrig geblieben, die negative Seite, sei eben die blose Form der Spontaneität im Bösen, welche freilich in einen subjectiven Schein ohne irgend eine wirkliche Causalität sich auflöse [44]). Die Freiheit des Willens im sündigen Menschen wäre mithin noch blos die an ihm als solchem haftende Form der Spontaneität als innere Nothwendigkeit im Gegensatze von äußerer oder von Zwang.

Es ist klar, daß hiernach der Wille kein Vermögen des Guten und Bösen mehr, was es doch um ein Freies zu sein, wesentlich sein muß, sondern blos das Letztere ist. Und wenn nun Augustin öfter geradezu behauptet, er leugne auch nach der Sünde im Menschen das liberum arbitrium nicht [45]), so kann darunter, wenn jene Erklärung des Augustinus die wahre ist, doch nur die Freiheit als Spontaneität, nie aber die wahre Freiheit des Willens, welche in der Kraft des Guten und Bösen besteht, gemeint sein. Mit andern Worten, Augustin hätte die Freiheit als Wahlvermögen oder was Eines ist, den freien Willen geleugnet. Man kann es nicht leugnen, in dieser Form hat genannte Erklärungsweise viel Empfehlendes an sich. Indessen glauben wir sie zurückweisen zu müssen.

In der Freiheitslehre Augustins gegen die Pelagianer hat man vor allem den Gesichtspunkt, von dem er ausgeht, scharf ins Auge zu fassen.

Gegen die Manichäer hatte Augustinus den (wie sie meinten) von Natur gesetzten Dualismus des Guten und Bösen zu bekämpfen. Es war dies nicht anders möglich, als daß er ihnen den Begriff der sittlichen Freiheit, d. h. die

---

44) Jul. Müller: Christl. Lehre von der Sünde. II, 48. Derselben Ansicht ist auch Neander K.G. Bd. II, 3. Abthlg. p. 1302 und 1303.

45) z. B. De nat. et grat. § 36. De nupt. et concup. II, 8 und Op. imp. III, 214: Me non esse liberi arbitrii negatorem.

Freiheit als Wahlvermögen in ihrer allgemeinen Bestimmung entgegenhielt. Der Gegensatz hier ist also der der Freiheit zur Natur. Ganz anders ist das Verhältniß in den antipelagianischen Schriften. Den Pelagianern ist die Freiheit wesentlich die Possibilität, immer und mit gleicher Hinneigung für das Gute wie für das Böse, also mit gleicher Leichtigkeit das Eine und Andere zu thun. Augustinus dagegen faßt, wie wir in der Darstellung der Freiheit des ersten Menschen gesehen, dieselbe als ein Causalprincip, das normal einen für das Gute, anomal für das Böse, überhaupt also einen entschiedenen sittlichen Zustand begründe. Dem gemäß gestand Augustin wohl zu, daß die Freiheit wesentlich, das Vermögen sei Gutes oder Böses zu thun, aber mit der Restriction, daß sie erstlich nur ein wesentliches Moment, und zweitens nicht gleich leichte Bestimmbarkeit jener beiden Seiten sei, sondern daß die eine vor der andern prävalire, im bösen Menschen also die böse Seite die Oberhand habe, ohne daß jedoch die gute vernichtet wäre. Auf dieser Vorstellung beharrte Augustin um so mehr, weil sich aus ihr die Nothwendigkeit der Gnade mit Leichtigkeit ergab. Dies war Augustins Ziel auch, jener Freiheitsbegriff verhält sich nur als Prämisse dazu. Nicht die Wahlfreiheit als solche also, sondern die von den Pelagianern so bestimmte Possibilität hat Augustin geleugnet und von letzterer gesagt, daß sie **vulnerata, sauciata, vexata, perdita** sei [46]). Indessen ist dies näher nachzuweisen.

Augustinus sagt: Entweder lieben wir die Gerechtigkeit, und dann ist der Wille ein guter; lieben wir sie mehr, so ist er besser; wenn aber weniger, so ist er minder gut; — oder wir lieben die Gerechtigkeit gar nicht, und dann ist der Wille nicht gut. Ohne Zweifel aber ist der Wille, der die Gerechtigkeit auf keinerlei Weise liebt, nicht nur ein böser, sondern ein ganz schlechter Wille. Der Wille, schließt Au-

46) De nat. et grat. Nr. 57—60.

gustin hieraus, besteht also nicht in einem abstract Mittleren, so daß er weder gut noch bös ist, sondern er ist entweder gut, oder bös, d. h. aller wirkliche Wille hat entweder eine Inclination zum Guten oder Bösen, oder: entweder das Gute oder das Böse hat im Willen das Uebergewicht. Dies, bemerkt A., habe seinen Grund in einer allem persönlichen Thun des Menschen vorangehenden sittlichen Bestimmtheit oder Disposition des Willens. Die sittlich gute Inclination des Willens führt er auf die göttliche Gnade zurück. Der gute Wille entstehe in uns nicht, außer Gott erwecke und unterstütze den Willen. Die dem bewußten Willen vorangehende Hinneigung zum Bösen führt er auf die erste Sünde zurück und sieht dieses vitium, vermöge dessen dem Menschen der Gehorsam lästig sei, als Strafe der Sünde an [47].

Augustinus leugnet mithin die abstrakte Indifferenz oder sittliche Unentschiedenheit vor allem Willensgebrauch, und ebenso vor jedem einzelnen Willensakt, weil sie nur Etwas Logisches, in der Wirklichkeit nicht so Vorhandenes ist. Aber leugnete er damit die Indifferenz des Willens überhaupt d. h. sein Wahlvermögen? Daß dem nicht sein könne, geht schon daraus hervor, daß Augustinus nicht schroff zwischen dem guten und bösen Willen trennt, so daß von dem einen kein Uebergang zum andern wäre, und in concreto der Wille nur und nichts als Gutes oder nur und nichts als Böses thue. Innerhalb der Gränzen beider läßt er die nur möglichen Abstufungen. Das beweisen die Bezeichnungen der voluntas als bona, magis bona, minus bona und anderseits als mala

---

47) Extolli quippe in superbiam, propriae voluntatis est hominum, non operis Dei: neque enim ad hoc eos compellit aut adjuvat Deus. Praecedit ergo in voluntate hominis appetitus quidam propriae potestatis, ut fiat inobediens per superbiam. Hic autem appetitus etiam si non esset, nihil molestum esset; et cum hoc voluit homo, sine difficultate noluisset: secutum est autem ex debita justa poena tale vitium, ut jam molestum esset obedire justitiae.

und possima. Diese Begriffe braucht man nur auf den Grundgedanken, auf dem sie alle gemeinsam ruhen, zurückführen. In der Wirklichkeit d. h. im individuellen Willen sind beide Seiten, die Möglichkeit oder das Können des Guten und des Bösen, nicht als gleich bestimmt anzusehen; sondern weil aller wirkliche Wille immer entweder gut oder bös ist, hat die eine Seite vor der andern das Uebergewicht; die andere ist damit also nicht geleugnet. Ist nun der Wille seit der ersten Sünde zum Bösen inclinirt, ist er vorherrschend auf das Böse gerichtet, so ist dadurch die andere Seite, die des Guten, in ihm so wenig aufgehoben, als die Möglichkeit des Bösen es war, da der Mensch noch gut war und nicht gesündigt hatte. Es ist nur der Unterschied, daß, wenn die Möglichkeit des Guten über den überwiegend bösen Willen wieder vorherrschend, und durchgängig Wirklichkeit, der Wille also ein entschieden guter werden soll, er nicht wie im entgegengesetzten Fall sich selbst genügt, sondern es nur durch und mit der göttlichen Gnade wird. Augustin leugnet darum gar nicht, daß das voluntatis arbitrium huc atque illuc liberum flecti, d. h. daß der Wille noch ein freier sei, weil er noch zwischen Gut und Bös wählen kann; er legt keinen Widerspruch dagegen ein, daß auch jetzt noch der Wille entweder gut oder bös sein kann (voluntas adhuc potest esse vel bona vel mala); aber, wie gesagt, der gute Wille ist nicht aus uns, d. h. aus uns allein, wie die Pelagianer wollen, sondern aus Gott, weil die Hinneigung zum Bösen größer ist als die zum Guten und von jener der Mensch sich nicht losmachen kann [48]).

Das gleiche Resultat gewinnen wir aus einer andern Schrift Augustins. Wir haben die Ansicht des Pelagius, als ob der Wille una eademque radix bonorum et malorum sei, schon kennen gelernt. Dieß, erwidert A., sei sowohl gegen die evangelische Wahrheit als die apostolische Lehre. Denn

48) De peccator. merit. et remiss. l. II. Nr. 30—34.

der Herr sage, weder ein guter Baum könne schlechte Früchte, noch ein schlechter Baum gute Früchte bringen: und der Apostel Paulus, wenn er sage, die Wurzel aller Uebel sei die Begehrlichkeit [49]), gebe dadurch zu verstehen, daß die Wurzel alles Guten die Liebe sei. Wenn also zwei Bäume, ein guter und böser, zwei Menschen, ein guter und böser, sind, so ist der gute Mensch mit einem guten Willen, der Baum mit der guten Wurzel, der böse Mensch aber mit dem bösen Willen der Baum mit der schlechten Wurzel. Die Frucht dieser Wurzeln und Bäume sind Handlungen, Worte, Gedanken; die guten kommen aus dem guten, die schlechten aus dem schlechten Willen.

Der Mensch macht aber den guten Baum aus, wenn er die Gnade Gottes empfängt. Denn durch sich selbst macht er sich nicht aus einem Bösen zu einem Guten; sondern aus jenem und durch jenen und in jenem, der immer gut ist: und nicht nur dazu, daß er ein guter Baum werde, sondern auch daß er gute Früchte bringe, muß er durch dieselbe Gnade unterstützt werden, ohne welche er etwas Gutes nicht zu thun vermag. Den bösen Baum aber macht der Mensch, wenn er sich selbst böse macht, wenn er von dem unveränderlichen Gute abfällt. Dieser Abfall, welcher der Ursprung des bösen Willens ist, begründet (initiat) aber keine andere böse Natur, sondern verschlimmert nur die gut erschaffene Natur. Ist die Verschlimmerung aber geheilt, so bleibt kein Uebel mehr zurück, weil das Böse zwar der Natur einwohnte (naturae inerat), aber das Böse nicht Natur war.

Jene Possibilität ist also nicht, wie Pelagius meint, ein und dieselbe Wurzel des Guten und Bösen. Denn etwas Anderes ist die Liebe, die Wurzel des Guten, etwas Anderes die Begierlichkeit, die Wurzel des Bösen; beide sind so sehr von einander verschieden als Tugend und Laster. Aber jene Possibilität ist nichts desto weniger der beiden

---

49) Timoth. 6, 10.

Wurzeln fähig [50]), weil der Mensch nicht allein die Liebe haben kann, wodurch er ein guter Baum ist, sondern auch die Begehrlichkeit, wodurch er ein böser Baum ist. Aber die Begehrlichkeit des Menschen, welche das Böse ist, hat den Menschen zum Urheber, oder den Verführer, nicht den Schöpfer des Menschen.

Die Liebe dagegen, welche eine Tugend ist, wird uns nach dem Zeugniß der Schrift [51]), aus Gott und nicht aus uns selbst zu Theil. Wenn also der Mensch sündigt, sündigt er nicht gemäß der Liebe, sondern der Begehrlichkeit, nach welcher der Mensch nicht aus Gott geboren ist: jene Possibilität nämlich ist der beiden Wurzeln fähig [52]).

Die hier niedergelegten Gedanken sind: der Wille des Menschen ist nie weder gut noch bös, oder für jenes wie für dieses gleich disponirt. Immer ist er entweder gut oder bös. Gut ist er, wenn er die Liebe von Gott hat; bös ist der Wille aber aus sich selbst allein, nämlich durch und seit dem Abfall von dem Urguten, Gott; aber er ist nicht substantiell bös, die Substanz des Willens ist nicht eine böse geworden, das Böse wohnt dem Willen bloß bei, verhält sich, wie Augustinus öfter sagt, zu ihm accidentell. Deßhalb hat der Wille, wenn er auch ein böser ist, immer noch die Fähigkeit für das Entgegengesetzte, das Gute. Ist also die reine, abstracte Möglichkeit des Guten und Bösen nie im Willen, sondern ist in ihm das Gute oder Böse überwiegend, d. h. ist der Wille entweder ein guter oder böser, so ist er dieses doch nie ohne die Möglichkeit für das Andere [53]).

Dasselbe Resultat läßt sich aus seiner Ansicht von der Sünde gewinnen. Augustin definirte im Einklange mit dem

---

50) Sed plane illa possibilitas utriusque radicis est capax; quia non solum potest homo habere caritatem, qua sit arbor bona, sed potest etiam cupiditatem, qua sit arbor mala.

51) Joh. 4, 7. 3, 9. 1 Cor. 13, 4. 5.

52) De gratia Christi. 19—22.

53) S. de grat. et lib. arbitr. Nr. 31

Begriffe der Wahlfreiheit die Sünde gegen die Manichäer als **voluntas admittendi vel retinendi quod justitia vetat, et unde liberum est abstinere.** Dieser Begriff findet sich nun auch im pelagianischen System und ist die einzige Formel darin; Julianus insbesondere hielt fest daran, weil er so glaubte, Augustin mit den Waffen aus seiner eigenen Rüstkammer widerlegen und zum Geständniß zwingen zu können, daß überhaupt der Wille kein sittlich determinirter sein könne. Dessen ungeachtet gab Augustinus jenen Begriff nicht auf. Aber, sagt er, er bezeichnet nur die Sünde als solche und kann sich deßhalb nur auf jene Sünde beziehen, die Adam beging, der wußte, was die Gerechtigkeit verbot, sich dessen aber doch nicht enthielt, obschon es ihm freistand. Von dieser Definition machte er, wie gesagt, gegen die Manichäer Gebrauch, um sie zu überweisen, daß das Böse allein im freien Willen des Menschen und nicht in einer dem guten Gotte coäternen bösen Natur ihren Grund habe [54]). Jene Definition gab also Augustin im Gegensatze zur Natur, welcher gegenüber der Wille wesentlich das Vermögen des Guten und Bösen ist. Damit war aber keineswegs ein Begriff der Sünde zugegeben, wie ihn die Pelagianer verstanden wissen wollten, nämlich als That des weder zum Guten noch Bösen geneigten, also zu Beidem gleich bereiten Willens. Augustinus sagte, die Sünde als **voluntas retinendi vel consequendi quod justitia vetat, et unde liberum est abstinere,** passe nur auf Adam, weil er, da er sündigte, nichts Böses in sich hatte, wodurch er, ohne es zu wollen, zum Bösesthun angetrieben worden wäre, und weßwegen er hätte sagen müssen: Nicht das Gute, das ich will, thue ich, sondern das Böse, das ich nicht will. Deßhalb that er, als er sündigte, was die Gerechtigkeit verbot, und wovon sich zu enthalten es ihm frei gestanden. Hiernach verwarf Augustinus das **aequilibrium** und die Qualitätlosigkeit des Willens im ersten Menschen,

54) Op. imperf. VI, 17.

weil er sittlich gut war, aber ohne die Möglichkeit des Bösen zu leugnen. Aber von hier ab, d. h. nach der That der ersten Sünde gilt jener Begriff nicht mehr. Denn durch die erste Sünde ist jene facilitas magna ad bene agendum [55]) verloren gegangen und der Wille zum Gutesthun weniger geneigt gemacht worden [56]). Statt jener Geneigtheit zum Guten ist die Hinneigung zum Bösen im Willen jetzt vorherrschend geworden. Die Sünde, d. h. die Thatsünde hat also eine andere, den Hang zum Sündigen, die Sündhaftigkeit, zurückgelassen. Diese ist ohne den Willen zurückgeblieben. So wenig aber der Mensch den reatus der Sünde aufheben kann, so wenig kann er auch den aus der Thatsünde folgenden Habitus vernichten. Die Inclination des Willens zum Bösen ist daher eine necessitas [57]). Näher bezeichnet er sie als harte Nothwendigkeit, Sünde zu haben, bis einstens die Schwäche ganz geheilt sein und jene große Freiheit geschenkt sein wird, vermöge welcher der Wille zu einem seligen Leben bleibt, so daß es eine freiwillige und glückliche Nothwendigkeit, gut zu leben und nie mehr zu sündigen, gibt [58]). Die Nothwendigkeit zu sündigen, von der sich zu enthalten es nicht frei steht, ist Strafe für jene Sünde, von welcher sich zu enthalten es dem Menschen frei stand, da noch kein Gewicht der Necessitas ihn drückte [59]). Hiemit spricht Augustinus aus, daß die Freiheit als Vermögen des Guten und Bösen oder die Wahlfreiheit sich vor der Sünde ganz anders verhielt als nach derselben. Dort hatte die Kraft des Guten im Willen die Herrschaft, ohne daß jedoch die Möglichkeit des Bösen nicht in ihm lag; aber nur verhielt sich diese zu jener rein negativ. Der Mensch konnte nur das Böse thun;

---

55) Op imp. VI, 13.

56) Ibid. 14: Libertas voluntatis perficiendo malum minus idonea facta est ad perficiendum bonum.

57) Op. imperf. IV, 95—102.

58) De perfect. justit. hom. Nr. 9.

59) Op. imperf. I, 105.

darum war er aber doch nur gut und nicht bös. In diesem Zustand, wo der Mensch noch keine Neigung zum Bösen hatte, war es mithin ein Leichtes für ihn, von der Sünde zu lassen oder nicht; hier ist also die von den Pelagianern aufgegriffene Definition der Sünde in ihrem Rechte; nur muß man von ihr die Vorstellung von der äquilibristischen Possibilität ausschließen. Nach der Sünde jedoch ist das Verhältniß der beiden Seiten des Wahlvermögens, wenn nicht gerade das umgekehrte, so doch ein ganz anderes geworden. Im Willen ist jetzt das Böse, oder die Hinneigung zu ihm herrschend, die auf die erste Thatsünde folgte. Abgesehen davon, wie es um das Können des Guten jetzt noch steht, ist doch klar, daß jene Definition der Sünde nicht mehr gelten könne. Das Böse im Willen ist ja jetzt Etwas Wirkliches, und nichts bloß Negatives mehr, Etwas Bleibendes, den Menschen Reizendes, mithin der Mensch davon nicht mehr so frei denn zuvor. Treffend sagt daher Augustinus: Es gibt viele Sünden, welche die Menschen begehen und von welchen sich zu enthalten es ihnen frei steht: aber Keinem steht es so frei, wie dem ersten Menschen, welcher seinem Gotte, der ihn gut erschaffen, weil auch nicht durch die geringste Makel verderbt, nahe stand [60]).

Erwägt man nun ferner noch, daß durch die Sünde nicht bloß eine infirmtias voluntatis, sondern auch eine ignorantia veritatis, welche beide den Willen hindern, sich zum Gutesthun hinzubewegen oder sich vom Bösen zu enthalten, eingetreten ist [61]), so verwarf Augustinus gewiß mit Recht jene Definition der Sünde, indem sie nach all' dem Gesagten nur auf die Sünde als solche, auf die Sünde Adams, und nicht zugleich auf die Sünde des Menschen, in welchem die

60) Op. imperf. I, 47. Ueberhaupt sind dieser und die folgenden Abschnitte sehr lehrreich.

61) De peccator. merit. et remiss. II, 26 u. a. v. a. St.

vitiositas oder necessitas peccandi ist, und da diese poenalis ist, nicht auch auf die Sünde, die Strafe ist, paßte. Dieß entgegnete Augustinus auch, so oft jene Definition ihm von den Pelagianern als eine exklusive entgegengehalten wurde. Ille, sagt er z. B., qui ut dicitis, non origine (was Augustin nicht zugab) sed consuetudine premitur, ut exclamet: „Non quod volo facio bonum, sed quod nolo malum hoc ago,“ quomodo ei liberum est abstinere ab eo malo, quod non vult et facit, odit et agit? Und, fährt er fort, wenn es in unserer Macht läge, dieser Strafen zu entbehren, so würden wir Gott nicht um Befreiung der Blindheit des Herzens, vermöge der wir nicht wissen, was die Gerechtigkeit verbietet, und um Erlösung von der violentia concupiscentiae, durch die selbst der, welcher weiß, wovon er sich enthalten soll, besiegt wird, bitten [62].

Bis jetzt haben wir den Begriff der Sünde mit Rücksicht auf den Menschen sowohl vor als nach dem Falle betrachtet. Das Ergebniß dieser vergleichenden Darstellung ist: der Mensch kann sich noch von Sünden enthalten, aber so sehr und so leicht kann er es nicht mehr, als der erste Mensch. Denn seinem Willen lag, da die Möglichkeit zu sündigen in ihm nur eine negative war, die Sünde ferne, während dem jetzigen Willen das Böse nicht nur nahe, sondern wirklich in ihm liegt.

Sehen wir nun aber von dieser Parallele ganz ab und fragen wir, ob Augustinus damit, daß er eine aus der ersten Sünde hervorgegangene necessitas peccandi, oder wie er es auch nennt, eine servitus peccati, lehrt, den freien Willen, d. h. sein Wahlvermögen geleugnet habe?

Die Sünde Adams ist Augustinus lediglich eine nur mögliche; aus ihr entstand eine nothwendige; jene war ihm daher eine freiwillige, diese eine unfreiwillige. Er sagte: Peccatum a possibili in necessarium, h. e. a voluntario in

62) Op. imperf. VI, 17.

non voluntarium posse mutari. Die Wahrheit dieses Satzes fand er in dem Worte Pauli: Quod nolo malum hoc ago [63]. Man braucht kaum zu bemerken, daß auch die augustinische Lehre von der Sünde, sofern sie als etwas Moralisches betrachtet wird, im Gegensatze zur pelagianischen sich entwickelt habe. Wollen wir diesen Gegensatz, nur im Allgemeinen bezeichnen, so ist zu sagen: Im Pelagianismus gibt es ein peccatum possibile oder a possibili, nach Augustinus ein peccatum necessarium. Aber weil die Pelagianer zwischen possibilitas und necessitas schroff trennten, nur jene in der sittlichen Sphäre anerkannten, diese dagegen ins Gebiet der Natur verwiesen, muß man weiter sagen, daß den Pelagianern das peccatum nur possibile sei. Anderseits und im Gegensatze zu jener Scheidung vertheidigte Augustinus auch auf dem sittlichen Gebiete eine necessitas; aber, und dies ist gar wohl zu achten, er ließ darüber die possibilitas nicht fallen; die Possibilität geht nicht in der necessitas rein auf. Es wäre darum falsch, zu behaupten, im augustinischen Systeme sei das peccatum nur necessarium. Der Begriff der Sünde, nämlich der Thatsünde im gefallenen Menschen, verhält sich daher zum pelagianischen, die sich gleich ist im Menschen vor und mit der Sünde, wohl gegensätzlich aber nicht extrem. Während die Pelagianer die Sünde als Werk der blosen Possibilität ansehen, ist sie zwar auch Augustinus dieses, aber nur nicht dieses allein: in jenen Begriff ist noch der der necessitas aufzunehmen, vermöge welcher der Wille eben vorzugsweise zur Sünde gereizt wird. Augustinus sagt ausdrücklich, daß im Menschen nach der Sünde voluntas und necessitas zusammen seien [64]. Auf dieser An-

---

63) Op. imperf. V, 64.

64) Op. imperf. IV, 103. Simul esse possunt et justitiae voluntas et peccati necessitas. Quoniam „Velle adjacet mihi" professio est voluntatis: „Perficere autem bonum non invenio" confessio est necessitatis. Tu vero dixisti „Voluntatem et necessitatem

schauung beruhen z. B. folgende Worte: Non sicut dicunt nos quidam dicere, et iste (sc. Julianus) audet insuper scribere „omnes in peccatum, veluti inviti, carnis suae necessitate coguntur: sed si jam in ea aetate sunt, ut propriae mentis utantur arbitrio, et in peccato sua voluntate retinentur, et a peccato in peccatum sua voluntate praecipitantur. Neque enim agit in eis etiam qui suadet et decipit, nisi ut peccatum voluntate committant, vel ignorantia veritatis, vel delectatione iniquitatis, vel utroque malo et caecitatis et infirmitatis. Sed haec voluntas quae libera est in malis, quia delectatur malis, ideo libera in bonis non est, quia liberata non est [65]).

Die vorausgegangenen Bestimmungen bürgen schon dafür, daß unter der voluntas nicht allein die Form der Freiheit als Spontaneität verstanden ist [66]). Indessen wenn dieß bei Augustinus nicht überall und so klar hervortritt, so hat dies seinen Grund in dem Gegensatze zu den Pelagianern. In seinem nächsten Interesse lag es, die necessitas, also mehr die negative Seite im Willen, d. h. seine entschiedene Hinneigung zum Bösen, als die positive, das Können des Guten, was er den Pelagianern gegenüber gar nicht zu vertheidigen brauchte, hervorzuheben, um daraus seinen letzten Schluß, nämlich die Nothwendigkeit der Gnade, zu erzielen. Demgemäß entgegnete daher Augustinus, wenn die Pelagianer ihm vorwarfen, er lehre, der Mensch sündige nothwendig, nicht: es sei dem nicht so, denn der Mensch könne ja noch das Gute, sondern es sei dem nicht so, weil der Mensch freiwillig sündige. Dichteten sie ihm aber an, er lehre, dem liberum arbitrium sei nur Eines möglich, nämlich Böses zu thun, nicht aber zugleich auch, sich davon zu enthalten und

---

simul esse non posse, cum cernas, simul eas esse cum concordant, simul esse cum pugnant."

65) Contra duas epp. Pelag. I, 7.

66) S. obige Anmerkung. Op. imp. IV, 103.

das Gute zu thun, so erwiderte er, daß er auch letzteres nicht leugne; nur sei es dem Willen allein möglich, der von Gott durch seine Gnade unterstützt werde [67]).

Sodann ist wohl zu merken, daß das Verhältniß des durch die Sünde sowohl vor allem als während und im Wollen bestimmten Willens zum Wahlvermögen, oder in diesem concreten Falle zum Können des Guten formell genau nirgends angegeben ist. Dies ist der Charakter der augustinischen Streitschriften gegen die Pelagianer gar nicht, indem das praktische Moment vor dem theoretischen oder scholastischen vorherrschend ist. Jenes Verhältniß erscheint vielmehr zu Grunde gelegt und ist in seiner Voraussetzung gleich in Anwendung gebracht. So sagt Augustinus z. B.: Quisque nostrum bonum opus suscipere, agere, implere, nunc scit, nunc nescit, nunc delectatur, nunc non delectatur, ut noverit non suae facultatis, sed divini muneris esse vel quod scit, vel quod delectatur . . . Tanto autem magis delectat opus bonum, quanto magis diligitur Deus summum atque incommutabile bonum, et auctor qualiumcumque bonorum omnium [68]).

Ferner darf man den durch das ganze augustinische System hindurchgehenden Gegensatz nicht außer Acht lassen. In der Darstellung dieser Lehre hat man sich so gerne auf Augustins Entwicklung seines Lebens, namentlich seine Bekehrung und seinen Charakter bezogen. Man hätte hiebei aber auch die Idealität und Genialität, wovon sein ganzes Wesen erfüllt war, mehr berücksichtigen sollen. Nur das Leben erschien ihm als ein wahrhaft christliches, in dem sich der ewige ideale Gehalt des Christenthums auspräge, und nur jener Wille als ein eigentlich und wahrhaft freier, der jener Idee gemäß wirke. Augustinus verlangt vom Menschen, um von ihm sagen zu können, er sei ein wirklich freier, einerseits

67) Z. B. Op. imperf. III, 115.
68) De peccator. merit. et remiss. II, 27.

eine völlige Bekämpfung der Sünde [69]), anderseits als positives Moment eine justitia hominis ex omni parte [70]). Diesem sittlichen Zustande, in welchem der Mensch ein gerechtfertigter und geheiligter ist, setzte Augustinus den Menschen gegenüber, wie fern er ein Sünder und ein Diener der Sünde und weßwegen er eben nicht frei ist. Er faßt demnach das religiöse und sittliche Verhalten des einzelnen Menschen nicht in diesem oder jenem Momente, sondern im Ganzen überhaupt, in seiner Totalität auf. Beide Zustände sind toto genere verschieden, weil in ihnen Princip gegen Princip steht. Jene religiöse und sittliche Gesammtverfassung, in der der Mensch allein frei ist, findet sich aber nur in dem Menschen, und nur der Wille wirkt darnach, in welchem die delectatio und suavitas boni, oder die Liebe Gottes wohnt. Diese kann sich der Mensch nicht selbst geben, er hat sie nur, wenn sie ihm Gott gibt. Der Mensch bittet deßhalb darum, und gerade dies ist ein Beweis, daß der Mensch nicht frei ist, d. h. die volle Freiheit nicht hat [71]). Wenn nun Augustinus in jenem Zustande den Willen einen freien nennt, in diesem aber die Freiheit des Willens in Abrede stellt, hat er damit alle und jede Freiheit geleugnet? Wer wollte dies behaupten? Ist nicht zwischen beiden Zuständen für das Wahlvermögen ein großer Spielraum? Und wie wir wissen, nimmt Augustinus auch ein zwischen den beiden bezeichneten Zuständen Schwankendes an.

Aus dieser Anschauung des Augustinus geht zugleich hervor, daß, wenn er die voluntas cupiditas nennt [72]),

69) De nat. et grat. Nr. 42: vincendum omni ex parte peccatum.

70) De peccator merit. et remiss. Nr. 5. 33. De perfect. justit. homin. 43. Vgl. Contra duas epp. Pelag. l. I, 19: Hoc est enim perficere bonum, ut nec concupiscat homo. Imperfectum est autem bonum, quando concupiscit, etiam si concupiscentiae non consentit ad malum.

71) De nat. et grat. Nr. 66. De spiritu et litera. 28.

72) Retractt. l. I, c. 15. § 4.

darum der den Reformatoren gemachte Vorwurf, durch den Sündenfall sei ein Stück aus der menschlichen Natur herausgefallen [73]), den Augustinus in keiner Weise treffe. Der Wille als cupiditas ist ihm eben jener Wille, der nicht dem eigentlichen Zwecke, wozu er geschaffen ist, dient, und das Gesetz Gottes als seine unverbrüchliche Norm befolgt, sondern thut was er will, also willkührlich verfährt und selbstsüchtig ist.

Endlich darf man nur an die Lehre Augustinus vom göttlichen Ebenbilde im gefallenen Menschen erinnern. Das Ebenbild Gottes, sagt er, ist in der menschlichen Seele durch die Lust der irdischen Neigungen keineswegs so sehr vertilgt worden, daß in demselben auch gar keine, nicht einmal die äußersten Züge zurückgeblieben wären. Deßwegen kann man mit Recht sagen, daß er selbst bei seinem gottlosen Leben Einiges vom Gesetze Gottes wissen und thun kann. Das was dem Menschen bei seiner Schöpfung durch das Ebenbild Gottes aufgedrückt worden, ist nicht gänzlich zernichtet. Die impietas hat es nicht ganz ausgetilgt, sondern jenes, nämlich was vermöge des Ebenbildes der menschlichen Seele aufgedrückt wurde, ist zurückgeblieben, weil diese nur eine rationale sein kann. Was Augustinus dazu rechnet, geht aus folgender Bemerkung hervor: vis illa naturae, qua legitimum aliquid anima rationalis et *sentit et facit*, d. h. eben im gefallenen Menschen ist auch noch das Können des Guten. Darum, folgert Augustinus, wird selbst das Leben des schlechtesten Menschen höchst schwerlich ohne einige gute Werke gefunden [74]). Nur, setzt er bei, können diese dem Menschen zur Seligkeit nichts nützen, weil sie nämlich nach dem Gesagten nur vereinzelte, sporadische, zusammenhangslose Werke,

---

73) Müller, a. a. O. Bd. II p. 48.

74) De spir. et litera Nr. 48. 49: Bona opera, sine quibus difficillime vita cujuslibet pessimi hominis invenitur.

und nicht der Ausdruck einer stetigen, permanenten guten Gesinnung sind, welche allein die Liebe Gottes in uns wirkt.

Mit den vorausgegangenen Erörterungen haben wir Grundlage für die richtige Darstellung des Verhältnisses göttlichen Gnade und menschlichen Freiheit gewonnen. ist fast überflüssig, vorher zu bemerken, daß Augustinus Gegensatze zu den äußerlichen Bestimmungen der Gnade Seite der Pelagianer darunter eine innere göttliche Thätig eine subministratio voluntatis et actionis, oder eine ministratio virtutis verstand, durch die Gott in uns Wollen des Guten bewirkt [75]).

In der Bestimmung des in Frage stehenden Verhält die Augustinus für so schwierig hält, daß, wenn man Freiheit des Willens vertheidige, die Gnade Gottes, wenn mau diese behaupte, die Freiheit des Willens zu werden scheine, stellt er den Grundsatz oben an, daß die Gnade nicht so vertheidige, als ob er die Willensfrei noch diese so bejahe, als ob er die Gnade aufhebe [76]).

75) De gr. Chr. §§. 11. 37. Nos eam gratiam volumus iste quando fateatur, qua futurae gloriae magnitudo non solum promittitur, verum etiam creditur et speratur; nec solum revelatur et sapientia, verum etiam et amatur; nec suadetur solum omne quod bonum est, verum et persuadetur. Non enim omnium est fides (II Thessal. 3, 2), qui audiunt p scripturas Dominum regnum coelorum pollicentem; aut omnibus persuadetur quibuscumque suadetur, ut veniant ad eum, qui dixit: Venite ad me omnes, qui laboratis (Mth. 11, 28). Quorum autem sit fides, et quibus persuadetur ut ad eum veniant, satis ipse demonstravit, ubi ait: Nemo venit ad me, nisi Pater qui misit me, traxerit eum; et paulo post, cum de non credentibus loqueretur: Dixi, inquit, vobis, quia nemo potest venire ad me, nisi fuerit ei datum a Patre meo (Joann. VI, 44. 66). Hanc debet Pelagius gratiam confiteri, si vult non solum vocari, verum etiam esse christianus.

76) De gr. Chr. § 52. De peccator. merit et remiss. II, 28. De gr. et lib. arb. 6.



erste Grundbestimmung ist daher, daß die Gnade nicht wirken könne, außer der Wille ist vorhanden. Ohne den Willen kann sie nicht wirken [77]). Die Gerechtmachung des Menschen geschieht durch seinen eigenen Willen, nämlich nicht durch ihn allein, aber auch nicht ohne ihn [78]). Ohne unsern freien Willen können wir nichts Gutes thun [79]). Wenn es darum heiße, der Glaube an Gott und ein frommes Leben sei nicht das Werk des Wollens und Laufens des Menschen, sondern der Erbarmung Gottes, so sei das nicht so zu verstehen, als ob wir nicht wollen und laufen müßten, nur bewirke Gott in uns das Wollen und Ringen [80]). Es ist gewiß, daß wir wollen, wenn wir wollen; und es ist gewiß, daß wir handeln, wenn wir handeln; nur bewirkt Beides Gott, so fern die Richtung aufs Gute geht [81]).

Dies nothwendige Beisammensein des Willens mit der Gnade ist aber nicht in dem Sinne zu nehmen, als ob Augustinus sagen wollte, die Gnade könne nur auf die menschliche Natur, weil ihr allein Wille zukomme, und nicht auf Steine wirken, so daß die göttliche Gnadenthätigkeit den Willen zwar als nothwendiges, aber doch nur „leeres Substrat" zur Voraussetzung hätte [82]). Es ist im Vorausgehenden hin-

77) De nat. et gr. 20.
78) De spir. et lit. 15.
79) Ibid. 20.
80) Ep. ad Vital. c. 4.
81) De gr. et lib. arb. 32.
82) Eine solche Interpretation A.'s ist nur möglich, wenn man den bekannten orthodox protestantischen Standpunkt zum Maßstab der Lehre von der Freiheit und Gnade nimmt. De Valenti, in seiner gegen die katholische Lehre wahrhaft fanatisch geschriebenen christlichen Glaubenslehre 2. Hft. p. 495 drückt den hier gemeinten Gedanken also aus: Es ist genug, wenn man in dem Reste der Freiheit, die nur unpassend und nicht ohne bedenkliches Mißverständniß eine Willensthätigkeit des Menschen genannt wird, den logischen Grund, also die Möglichkeit einer sittlichen Erneuerung und Wiedergeburt erkennt u. s. w.

länglich erwiesen, daß im gefallenen Menschen der Wille nicht bloses Wollen, blose Velleität ist; damit fällt auch obige Anschauung. Es geht daraus aber auch hervor, daß die Wiederherstellung der wahren Freiheit nicht, wie sie nach jener Anschauung allein möglich wäre, als ein Geborenwerden in dieselbe zu fassen sei, und daß nicht „an die Stelle des Subjectes die Gnade trete [83]).“ So wenig Augustinus im gefallenen Menschen den freien Willen, d. h. das Können des Guten und Bösen leugnet, so wenig stellt er ihn in Verbindung mit der Gnade in Abrede. Gott will, sagt er, daß wir selig werden, aber nicht so, daß er uns den freien Willen benimmt [84]). Diesen aber setzt er gerade in die Macht zu wollen und nicht zu wollen [85]). Dem Willen kömmt also in Verbindung mit der Gnade nicht nur bloß „eine spontane Bewegung ohne eigentliche Kausalität“ zu, sondern der Heilsproceß beruht, rücksichtlich des Antheils, den der Mensch daran hat, selbst in seinem Anfang, auf der Indifferenz des Willens. Dieß Verhältniß müssen wir aber näher nachweisen.

Die hl. Schrift erweise, sagt A., die Freiheit des Willens hinlänglich, wenn sie sage: Wolle dieß nicht, wolle jenes nicht, und wenn, um etwas zu thun oder zu unterlassen, in

83) Marheinecke im Ottomar muß sich auch zu solchen Sätzen bekennen. Denn wenn er a. a. O. p. 144 sagt, nach Augustinus Meinung habe der Mensch durch den Fall zwar die Freiheit des Willens; aber keineswegs den Willen verloren, und (p. 148) die Freiheit nach dem Falle in Augustin's Lehre als die von ihrem ursprünglichen Gegenstande (welches die Nothwendigkeit des Guten war) verlassene subjective Form des Willens erklärt und dann behauptet (pag. 124), nach A. sei die Freiheit des Willens aufgehoben durch das ursprünglich Böse und wiederhergestellt durch die Gnade nach derselbigen Theorie (!?), so kann er auf die Frage: wie denn der Wille durch die Gnade frei werde, eine andere Antwort, als mit obigen Sätzen gar nicht geben.

84) De spir. et lit. 58.

85) De gr. et lib. arbitr. 5: Velle enim et nolle propriae voluntatis est.

den göttlichen Geboten ein Werk des Willens gefordert werde. Niemand möge darum in seinem Herzen Gott anklagen, sondern Jeder rechne sich selbst die Schuld zu, wenn er sündige. Denn einmal wisse er, was er thun solle, und wenn er sich etwa entschuldigen sollte, er könne nicht thun, was ihm befohlen werde, weil ihn seine Konkupiscenz besiege, so rufe ihm der Apostel zu: Laß dich nicht besiegen vom Bösen, sondern besiege das Böse durch das Gute. (Röm. 12, 21.) Durch Jenes und Dieses sei aber dem Menschen Freiheit des Willens zugeschrieben, und wenn darum der Mensch in sich das Böse erkenne und sich darüber betrübe, so sei das eben sein Böses (malum suum). Denn das Wollen und Nichtwollen sei Sache des eigenen Willens. Ebenso sei anderseits auch das, was der Mensch nach dem Willen Gottes thue, also das Gute, sein, und er dürfe es darum seinem Willen nicht entziehen (neque alienet hoc a propria voluntate). Denn wenn er das Gute wollend d. i. frei thue, dann müsse es ein gutes Werk genannt werden und dann dürfe man für das gute Werk auch Belohnung von Gott hoffen, der, wie der Apostel sage, Jedem nach seinen Werken vergelte. Aber während der Wille das Böse aus sich allein und ohne irgend eine Beihilfe thue, vermöge er das Gute nicht ebenso. Hiezu reiche die Freiheit des menschlichen Willens für sich allein nicht hin; die Gnade müsse ihn hierbei unterstützen [86]). In diesen Sätzen ist Beides enthalten: daß selbst der Anfang des Heilsprozesses auf der Indifferenz des Willens, d. h. auf seiner Wahlfreiheit beruhe, und daß der Wille durch die Gnade nicht aufgehoben, nicht absorbirt werde, sondern im Vereine mit ihr seine Selbstständigkeit bewahre.

Ueber diese nur allgemeine Betrachtung ist aber Augustinus hinausgegangen zur concreten und speciellen. Dieß hat er insbesondere gerne am Heilswerke des Glaubens gethan, weil er der Anfang, mithin Grund und Wurzel alles

---

86) De gr. et lib. arbitr. 4. 5. 8.

gottgefälligen Lebens ist [87]). Er wirft die Frage auf, ob der Glaube, welcher der Anfang des Heils sei, in der Macht des menschlichen Willens liege. Behufs ihrer Lösung unterscheidet er in der menschlichen Freiheit überhaupt zwei Momente: das Velle und Posse oder die voluntas und potestas. Wer will, hat den Willen, wer kann, hat die Macht. Aber nicht immer sind beide beisammen. Denn was Einer will, das kann er oft nicht, und was er kann, das will er oft nicht. Soll aber Etwas mit der Macht des Willens geschehen, so muß auch der Wille vorhanden sein. Jeder freie Willensakt schließt also beide Momente nothwendig in sich. Denn man sage gewöhnlich von Niemanden, wenn er Etwas wider seinen Willen (invitus) gethan, er habe es mit Macht (potestate) gethan. Augustinus fügt jedoch die Bemerkung bei, daß, wenn Einer wider seinen Willen Etwas zu thun genöthigt werde, er es eigentlich doch mit Willen thue, wenn er es thue, und nur, weil er lieber etwas Anderes wollte, sage man, er habe es wider seinen Willen (invitus) d. i. ohne es zu wollen (nolens), also ohne eigentlichen positiven Willensakt, gethan. Zwar habe er es nicht mit völligem freien Willen (plena et libera voluntate), aber doch mit Willen gethan, und weil diesem innern Willensakte die That selbst folgte, könne man auch nicht sagen, daß ihm die Macht gefehlt habe. Denn wenn er, dem, der oder das ihn nöthigt, nachgebend, es thun wollte aber nicht könnte, so wäre der wenn gleich abgenöthigte Wille vorhanden, aber die Macht nicht da gewesen. Umgekehrt aber, wenn er es deßwegen nicht that, weil er nicht wollte, so war die Macht da, aber der Wille fehlte, weil er durch Widerstreben es nicht gethan. Hieraus nun bestimmt Augustinus die potestas als die dem Willen anhaftende Möglichkeit oder Fähigkeit, den innern Willensakt auch in's Werk umzusetzen und behauptet, daß vermöge ihr ein jeder thut und handelt, wenn er

87) De gr. Christi. § 34. Ep. ad Sixtum c. 3 (194).

will, oder auch nicht, wenn er nicht will [88]). In jedem positiven, d. h. aus sich selbst hervorgehenden und nicht von außen her abgenöthigten innern Willensakte, der wirklich ausgeführt wird, ist also nach Augustin die voluntas sammt der potestas gesetzt, und von jeder That, die so geschieht, kann man sagen, daß sie der Mensch in seiner Gewalt habe. Was ist nun, fragt A., um der Antwort auf seine obige Frage nahe zu kommen, der Glaube anders als die Zustimmung, daß das, was gesagt wird, wahr ist? Diese consensio ist aber ein Willensakt, und weil durch und in ihm der Wille wirklich glaubt, also Wille und That beisammen sind, liegt der Glaube in unserer Macht [89]). Dieß drückt Augustinus auch so aus: der Glaube ist in des Menschen Macht, weil Jeder, wenn er will, glaubt: und Jeder, wenn er glaubt, mit Willen glaubt [90]). Der in dem Glauben gesetzte Willensakt ist, wie aus dem Bisherigen schon ersichtlich ist, nicht eine blose spontane Bewegung: er ruht auf der Indifferenz des Willens und ist sofern wahrer freier Wille. Augustin sagt: Es stehe nirgends in der heil. Schrift, daß aller Wille nur von Gott sei, und zwar mit Recht, weil dieser Satz keine Wahrheit enthalte. Denn sonst wäre Gott der Urheber auch der Sünde, weil der böse Wille allein, wenn auch der effectus fehle, d. h. wenn er keine Macht habe, schon Sünde sei [91]). Aber hiemit lag für Augustinus die Gefahr nahe, das aus der Indifferenz des Willens herausgetretene Wollen des Guten, oder hier im konkreten Falle, den Willen im Glauben, dem Menschen ebenso wie das

88) De spir. et lit. 53.

89) A. a. O. 54: Vide nunc utrum quisque credat, si noluerit? aut non credat, si voluerit. Quod si absurdum est: quid est enim credere, nisi consentire, verum esse quod dicitur? Consensio autem utique volentis est: profecto fides in potestate est.

90) Ibid. 55: Cum ergo fides in potestate sit, quoniam cum vult quisque credit, et cum credit, volens credit . . .

91) Ibid. 54.

Wollen des Bösen, also nur seinem selbsteigenen Thun zuzuschreiben. Allein er verlor unter dieser Untersuchung den Unterschied zwischen der voluntas und der potestas nicht; er unterschied genau zwischen dem Willen, der glauben will, und dem Willen, der wirklich glaubt. Es entstand daher die Frage, wie von jenem zu diesem gelangen oder wie A. sagt: utrum voluntas illa qua credimus etiam ipsa Dei donum sit, an ex illo naturaliter insito libero adhibeatur arbitrio [92]?

Früher hatte Augustinus gelehret, daß der Glaube nicht ein Geschenk Gottes, sondern aus eigener Kraft (a nobis) in uns, also lediglich unser Werk sei. Nur die Verkündigung der Glaubenswahrheiten müsse nothwendig vorangehen: daß wir aber dem uns verkündeten Evangelium innerlich beistimmen, worin gerade der Glaube besteht, das sei unser alleiniges Werk [93]). Erst vermöge dieses Glaubens, der unser alleiniges Verdienst, schenke uns Gott Gnade zu guten Werken. „Daß wir glauben, das ist unser Werk, daß wir aber das Gute wirken, ist das Werk dessen, der den Glaubenden den heil. Geist verleiht." „Unser Werk ist es, zu glauben und zu wollen, Gottes aber ist es, den Glaubenden und Wollenden die Fähigkeit der guten Werke durch den heil. Geist zu geben [94])."

Diese Theorie, welche auf den Satz, daß der Mensch das Heilswerk beginne, Gott es aber vollende, hinausläuft, sich also an die Vorstellung der griechischen Kirchenväter anschließt, erklärte Augustin später für irrig und falsch in die er verfallen, weil er damals nicht wußte, daß auch der Glaube unter die Geschenke der göttlichen Gnade zu rechnen sei. Von

---

92) A. a. O. 57.

93) De praedestin. Sanctor. 7: Credere non possemus, si non praecederet praeconium veritatis: ut autem praedicato nobis Evangelio consentiremus, nostrum esse proprium, et nobis ex nobis esse arbitrabar.

94) Expositio quarumd. propp. ex ep. ad Romanos c. 60. 61.

diesem Gesichtspunkte aus retraktirte daher Augustinus dieselbe, indem er sagte, daß Gott den Glauben wie jedes andere Heilswerk bewirke.

Die minder strengen Pelagianer d. h. die Semipelagianer ferner ihrerseits behaupteten, der Anfang des Glaubens gehöre dem Menschen, das Wachsthum und die Vollendung darin aber Gott. Hieraus folgerte aber Augustinus, daß dann die Vermehrung und die Vollendung des Glaubens von Seite Gottes nur ein schuldiger Lohn für den Anfang des Glaubens von Seite des Menschen sei und man auf den Satz komme, jener Lohn werde den Glaubenden nicht nach Gnade sondern nach Verdienst zugerechnet. Ja es sei gar nicht einzusehen, warum dem Menschen der blose Anfang nur und nicht das Ganze des Glaubens zugeschrieben werde, da doch derjenige, der für sich, was er nicht hatte, anfangen konnte, gewiß auch selber das Begonnene vermehren und vollenden könne. Es komme heraus, wie wenn der Mensch mit Gott einen Vertrag mache, wornach er einen Theil des Glaubens sich vindicire, und diesem einen Theil überlasse; das Hochmüthige dabei sei, daß er den ersten für sich in Anspruch nehme, den folgenden aber Gott überweise und so in dem, was nach ihrer Aussage das Werk beider sei, sich zum Ersten, und Gott zum Letzten mache [95]).

Diese Semipelagianische Ansicht, welche die Absolutheit der göttlichen Gnade, und darum, wie A. öfter bemerkt, sie selbst aufhebt, bestritt Augustinus; die gegen seine eigene frühere irrthümliche Ansicht gerichtete Korrection zugleich genauer bestimmend lehrte er, daß nicht allein die Vollendung sondern auch der Anfang des Glaubens, also der ganze Glaube eine Wirkung der göttlichen Gnade sei. Der Gedankengang, in welchem dieser Satz vorkömmt, enthält nicht den Gegensatz der Freiheit zur Gnade überhaupt, sondern den,

---

95) De praedest. Sanctor. 5, 6. Vgl. auch: Contra duas epp. Pelag. II, 18.

daß die Gnade nicht nach Verdienst, sondern ohne dasselbe dem Menschen zu Theil werde, d. h. daß bei jedem Heilswerke, der Gnade, und nicht der menschlichen Willensfreiheit die Priorität zukomme [96]). Von einem Ausschluß, von einem Wirken der Gnade ohne den freien Willen in Bezug auf den Glauben ist daher gar keine Rede, und die Behauptung, daß im Gegensatze zu der pelagianischen Ansicht, der Glaube sei Sache des eigenen Willens und Gutdünkens, nach Augustinus späterer Theorie derselbe durchaus göttliches Werk sei, schon von hieraus falsch [97]). Das läßt sich aber noch genauer nachweisen.

Der Glaube, sagt Augustinus, ist nichts Anderes als ein Denken mit Zustimmung (des Willens [98]). Im Glauben ist also ein Denk- und Willensakt zu unterscheiden. Was nun jenen zuerst anbelangt, so ist er das Prius. Keiner glaubt Etwas, außer er hat zuvor gedacht, daß und was er glauben müsse. Dieses Verhältniß gilt selbst da, wo auf den Denkakt der Willensakt mit solcher Blitzesschnelle erfolgt, daß man meinen sollte, es coincidiren beide in einem und demselben Momente [99]). Das Denken im Glauben nun bezieht sich auf das Gebiet der Religion und Frömmigkeit, und hier sagt der Apostel, vermögen wir nicht Etwas aus uns selbst zu denken, sondern die Zulänglichkeit hiezu sei aus Gott. Wir vermögen daher nicht etwas aus uns selbst zu glauben, weil wir es ohne Denken nicht können: unsere Zulänglichkeit, vermöge der wir zu glauben anfangen, ist aus Gott. So

---

96) Vgl. zu voriger Stelle noch: De grat. et lib. arb. 17. De gr. Chr. 34.

97) Jacobi, die Lehre des Pelagius. S. 94. 95.

98) Credere nihil aliud est quam cum assensione cogitare.

99) De praedestin. Sanctor. 5: Quamvis enim raptim, quamvis celerrime credendi voluntatem quasdam cogitationes antevolent, moxque illa ita sequatur, ut quasi conjunctissima comitetur: necesse est tamen, ut omnia quae creduntur, praeveniente cogitatione credantur.

wenig also Jemand sich selbst genügt, um irgend ein gutes Werk aus sich selbst anzufangen und zu vollenden, eben so wenig vermag er den Glauben aus sich allein anzufangen oder zu vollenden, weil es ohne Denken keinen Glauben gibt, wir aber nicht tüchtig sind aus uns selbst zu denken, unsere Tüchtigkeit vielmehr aus Gott ist (2 Cor. 3, 5 [100]).

Betrachten wir nun auch die andere Seite. Der Glaube ist nicht ein bloses Denken; nicht Jeder der denkt, glaubt; es denken viele ohne zu glauben; es gehört dazu noch die Zustimmung des Willens; erst dann kann man von Jemanden sagen, daß er wirklich glaube [101]). Aber auch der Wille, mit welchem wir glauben, sagt A., ist ein Geschenk Gottes. Das von dem Schöpfer der rationalen Seele von Natur zugetheilte liberum arbitrium an sich ist nämlich jene mittlere Kraft (Indifferenz), welche entweder zum Glauben sich hinneigen, oder zum Unglauben incliniren kann. Deßhalb, folgert A., kann der Mensch jenen Willen, mit dem er an Gott glaubt, nicht haben, weil er ihn nicht empfangen hat. Denn er steigt aus dem lib. arbitr., das er bei der Schöpfung naturaliter erhielt, erst auf den Ruf Gottes empor. Augustinus unterscheidet also im Willen ein naturales und supranaturales Moment. Der Wille an sich ist ihm die abstracte Indifferenz des Guten oder Bösen; so ferne kömmt er dem Menschen als solchem, also jedem zu; er gehört zu seiner Natur; das ist das naturale Moment. In der Wirklichkeit aber, d. h. im einzelnen Menschen erscheint der Wille nicht so, sonst könnte er ja nicht handeln, er hätte keine Gründe hiezu; sondern er ist allgemein gefaßt, denn die Grade sind da unendlich verschieden, immer entweder auf das Böse oder Gute gerichtet. Die Richtung auf jenes schlägt der Wille allein ein; das Heraustreten aber aus der natürlichen Indifferenz und die Bestimmtheit fürs Gute wird nur durch

---

100) Ibid.
101) Ibid.

die Gnade Gottes vermittelt, und hierin besteht das supranaturalistische Moment. Letztere Richtung soll an jeglichem Willen zur Erscheinung kommen: denn es ist Gottes Wille, daß Alle Menschen selig werden und zur Erkenntniß der Wahrheit gelangen. Geschieht nun dies freilich nicht ohne die göttliche Gnade, so geschieht es anderseits doch auch nicht so, daß dem Menschen das liberum arbitrium benommen wird und dieses also unthätig dabei wäre. Denn die Gerechtigkeit Gottes kommt beim guten wie beim schlechten Willensgebrauch in Betracht, was ja nicht der Fall sein könnte, wenn letztere Meinung wahr wäre. Aber das ist nun gerade die Frage, wie denn die Gnade und menschliche Freiheit den Heilsprozeß anfangen und weiter zusammenwirken, so daß die Absolutheit jener und die Selbstständigkeit dieser gewahrt bleiben. Gott, sagt Augustinus, bewirkt visorum suasionibus, daß wir wollen und glauben, sei es nun von außen durch Ermahnungen, wo auch die Gebote des Gesetzes einige Wirkung haben, wenn sie die Menschen an ihre Schwachheit erinnern, so daß er im Glauben zur rechtfertigenden Gnade seine Zuflucht nimmt, oder sei es von Innen, wo Niemand in der Gewalt hat, was ihm in den Sinn kommt; aber das Einwilligen oder Nichteinwilligen ist Sache des eigenen Willens. Wenn also Gott auf diese Weise mit der vernünftigen Seele wirkt, daß sie an ihn glaubt, denn mit dem freien Willen (allein) kann sie Nichts glauben, wenn kein Rath und kein Ruf, dem sie glauben soll, da ist, — so bewirkt Gott fürwahr im Menschen selbst das Glaubenwollen und in Allem kömmt uns seine Barmherzigkeit zuvor: aber, wie gesagt, die Einwilligung oder Nichteinwilligung in den Ruf Gottes ist lediglich Sache des freien Willens. Dies entkräftet nicht nur nicht das apostolische Wort: Was hast du, das du nicht empfangen hättest, sondern bestätigt es noch. Denn Empfangen und haben kann die Seele die Geschenke, von denen hier die Rede ist, nicht, außer sie willigt darin ein; was sie deßhalb hat und was sie em-

pfängt, ist Gottes; das Empfangen aber und das Haben ist Dessen, der empfängt und hat [102]. Was vom Glauben, das gilt von jedem Heilswerke überhaupt. Im Heilsprozeß muß also vor Allem der Wille so zubereitet werden, daß er nach Gerechtigkeit und Heiligkeit sehnsüchtig wird; erst dann, wenn ein solches Verlangen vorausgeht, kann der effectus potestatis nach- und hinzukommen [103]. Geht nun jene Zu- und Vorbereitung lediglich von der Gnade aus, so ist doch die Einwilligung des Menschen darein freie That seines Willens, und sie ist es, obschon die Gnade das erste Verhältnißglied ist. Der hieraus entstandene effectus potestatis ist sonach das gemeinsame Product göttlicher und menschlicher Thätigkeit. Dahin lautet auch Augustins Retractation der oben schon angegebenen irrigen Ansicht: Utrumque (sc. credere et bonum operari) nostrum est, propter arbitrium voluntatis: et utrumque tamen datum est per spiritum fidei et caritatis. Ferner: Et paulo post dixi: Nostrum est enim credere et velle, illius autem, dare credentibus et volentibus facultatem bene operandi per spiritum sanctum, per quem caritas diffunditur in cordibus nostris: verum est quidem, sed eadem regula, et utrumque ipsius est, quia ipse praeparat voluntatem; et utrumque nostrum, quia non fit nisi volentibus nobis [104]. Diese Anschauung vertheidigt Augustinus noch in einer seiner spätesten Schriften [105].

Der polemische Standpunkt brachte es mit sich, daß Augustinus die göttliche Gnade im Verhältniß zur menschlichen Freiheit als primitive, d. h. absolute Thätigkeit, besonders accentuirte; dieses Prädicat ist ihr eigentlichster Kern und

102) De spir. et lit. 58—60.

103) Op. imp. VI, 11: Justitiam nec velle aliquis potest, nisi paretur voluntas a Domino, ut ad perficiendam justitiam praecedat desiderium voluntatis et paulatim effectus potestatis accedat aliis citius, aliis tardius u. s. w.

104) Retractt. l. I. c. 23. Nr. 3.

105) De Praedest. SS. 7.

zuletzt ihr innerstes Wesen; kömmt nicht ihr, sondern der menschlichen Thätigkeit dasselbe zu, und kömmt sie erst zu dem schon vorausgegangenen Willen hinzu, so daß sie secundum merita erfolgt, so wird sie in ihrem Begriff aufgehoben [106]). Letzteren Satz, mithin berührte Ansicht selbst, hat daher Augustinus oft bestritten. Aus gleichen Interessen wollen wir noch Mehreres davon anführen.

Wenn der Herr sagt: Bekehret euch zu mir und ich will mich zu euch wenden [107]), so scheint Eines davon unserm Willen, nämlich daß wir uns zu Gott wenden, anzugehören; das Andere aber, daß Gott selbst sich zu uns wendet, der Gnade. Das ist aber nicht so zu verstehen, als ob unser Verdienst darin bestehe, daß wir Gott suchen und daß nach diesem Verdienste die Gnade ihn zu finden gegeben werde. Denn sonst wäre die Gnade keine Gnade mehr; und es wäre nicht zu begreifen, wie Gott Böses mit Gutem vergilt, durch die Gnade, die nicht nach unserm Verdienste gegeben wird [108]). Die h. Schrift selbst bestätige an vielen Stellen, daß die Gnade nicht nach unsern Verdiensten ertheilt werde, indem wir ja sehen, daß sie nicht nur ohne vorausgegangenes Gute, sondern selbst nach vorausgegangenem Bösen ertheilt worden und noch täglich ertheilt werde. Erst wenn sie ertheilt wird, fangen unsere Verdienste an gut zu sein, also durch die Gnade. Wird sie ihm entzogen, so fällt der Mensch, indem er durch den freien Willen (allein) sich nicht erhebt, sondern stürzt (cadit homo, non erectus, sed praecipitatus libero arbitrio). Wenn daher der Mensch anfängt, gute Verdienste zu haben, darf er jene nicht sich, sondern Gott zuschreiben [109]). Dies will jedoch Augustinus nicht so verstanden wissen, als

---

106) De pradestin. SS. 1: Gratia omnino nulla est, si secundum merita nostra datur.

107) Zachar. I, 3.

108) De grat. et lib. arb. Nr. 10—13.

109) Ibid. 13.

ob der Mensch mit seinem freien Willen Nichts thue. Der Wille ist in uns immer frei, aber er ist nicht immer gut. Denn entweder ist er frei von Gerechtigkeit, wenn er der Sünde dient, und dann ist er bös: oder er ist frei von Sünde, wenn er der Gerechtigkeit dient, und dann ist er gut. Die Gnade Gottes aber ist immer gut und durch diese geschieht es, daß der Mensch, der vorher bösen Willens war, guten Willens ist. Durch sie geschieht es auch, daß selbst der gute Wille, der es schon zu sein anfängt, gesteigert, potenzirt und so mächtig wird, daß er die göttlichen Gebote, welche er erfüllen wollte, wirklich erfüllt, wenn er es durchaus gewollt hat. Denn darauf bezieht sich die Schriftstelle: Wenn du willst, kannst du die Gebote beobachten (Eccl. 15), damit der Mensch, der wollte und nicht konnte, erkenne, daß er noch nicht vollständig wolle, und damit er um einen so kräftigen Willen bete, wie er zur Erfüllung der Gebote hinreicht. So wird er unterstützt, daß er thun kann, was ihm befohlen wird. Dann ist es von Nutzen, zu wollen, wenn wir können, und zu können, wenn wir wollen. Denn was frommt's zu wollen, was wir nicht können und nicht zu wollen, was wir können [110])? Es ist gewiß, daß wir wollen, wenn wir wollen, aber Gott macht, daß wir das Gute wollen, und es ist gewiß, daß wir handeln, wenn wir handeln, aber jener bewirkt, daß wir handeln, indem er unserm Willen die wirksamsten Kräfte verleiht [111]). Wer also Gottes Gebot thun will und nicht kann, hat zwar schon einen guten, aber noch kleinen und schwachen Willen; er wird es aber können, wenn er einen großen und starken hat. Aber auch jenen Willen verleiht Gott, weil er ja den Willen zubereitet und durch Mitwirkung vollendet, was er durch sein Wirken beginnt (praeparat voluntatem et cooperando perficit quod operando incipit). Er fängt das Heil in uns an und bewirkt,

110) Ibid. 31.
111) Ibid. 32.

daß wir wollen, und wirkt es mit den Wollenden bis zur Vollendung [112]).

Als Resultat dieser Exposition können folgende Sätze Augustins angesehen werden: daß wir wollen, bewirkt Gottes Gnade ohne uns; wenn wir aber wollen und so wollen, daß wir handeln, wirkt er mit uns: ohne daß Gott jedoch bewirkt, daß wir wollen, oder daß er mitwirkt, wenn wir wollen, vermögen wir zu guten Werken der Frömmigkeit Nichts [113]), d. h. die Gnade kömmt dem menschlichen Willen zuvor ohne alles und jegliches Verdienst; die Anregung des Willens zum Guten gehört der Gnade allein und nicht dem Willen zu; aber das wirkliche Wollen und wirkliche Thun des Guten ist das gemeinsame Produkt göttlicher und menschlicher Thätigkeit. Die von Augustin gleich von vornherein aufgefaßte, und eigentlich auch grundwesentliche Bestimmung der Gnade als absoluter göttlicher Thätigkeit, erscheint hiernach in ihrem nächsten Moment, sofern sie in ihrer Richtung auf den menschlichen Willen betrachtet wird, als gratia praeveniens, so daß von dem pelagianischen Satze, gratiam secundum merita dari, das gerade Gegentheil gilt.

Gegen diesen Satz polemisirt Augustinus auch noch von einem andern Gesichtspunkt aus. Nach ihm steht der Wille über der Erkenntniß, er ist mehr als diese, das eigentliche Princip des Menschen [114]). Hierauf sich stützend, argumentirt er also: Apostolus dicit: Non quia idonei sumus cogitare aliquid quasi ex nobismet ipsis, sed sufficientia ex Deo est. Cogitare, ait, aliquid, utique bonum: minus est autem

---

112) Ibid. 33: Ipse ut velimus operatur incipiens, qui volentibus cooperatur perficiens.

113) Ibid. Ut ergo velimus, sine nobis operatur; cum autem volumus et sic volumus ut faciamus, nobiscum cooperatur: tamen sine illo vel operante ut velimus, vel cooperante cum volumus, ad bona pietatis opera nihil valemus.

114) De civitate Dei lib. 14. c. 6: Omnes nihil aliud quam voluntates sunt.

cogitare quam cupere. Cogitamus quippe omne quod cupimus, nec tamen cupimus omne quod cogitamus; quoniam nonnunquam et quod non cupimus cogitamus. Cum igitur minus sit cogitare quam cupere; potest enim homo cogitare bonum, quod nondum cupit; et proficiendo postea cupere, quod antea non cupiendo cogitavit: quomodo ad id, quod minus est, id est, ad cogitandum aliquid boni non sumus idonei tamquam ex nobismet ipsis, sed sufficientia nostra ex Deo est: et ad id quod est amplius, id est, ad cupiendum aliquid boni sine divino adjutorio idonei sumus ex libero arbitrio? Neque enim et hic Apostolus ait, Non quia idonei sumus cogitare quod perfectum est, tamquam ex nobismet ipsis: sed cogitare, ait, aliquid; cui contrarium est nihil. Unde est illud Domini: Sine me nihil potestis facere (Joh. 15, 5. [115]).

Die Gnade wirkt aber nicht nur den Anfang, sondern auch den Fortgang und die Vollendung. Dies ist das zweite, weitere Moment der Absolutheit der göttlichen Gnade, was Augustinus den Pelagianern gegenüber in dem Satze ausdrückte: Gratiam ad singulos actus dari oder in singulis nostris actibus esse necessarium [116]).

Auf den den Pelagianern gemachten Vorwurf, daß sie lehrten, die Gnade sei nicht nothwendig, entgegneten sie, daß auch sie die Nothwendigkeit der Gnade statuirten. Sie verstanden dies aber so: sie unterschieden possibilitas, voluntas und actio, von denen nur erstere durch den göttlichen Beistand unterstützt werde; der Wille und die That selbst bedürften dessen nicht. Jener Beistand selbst aber bestehe in der aner-

115) Contra duas epp. Pelag. l. II. 18. Augustinus weist hier auf einen wunden Fleck des Pelagianismus, worauf wir schon hingedeutet. S. Frbg. Ztschr. XVIII. Bd. p. 134. 135.

116) Z. B. De gestis Pelag. 56. 30 u. a. v. St.

schaffenen Possibilität selbst, im Gesetz und in der Lehre [117]). So konnten auch Pelagius und seine Anhänger mit Augustin sagen, die Gnade sei dem Menschen nothwendig. Aber es lag hierin, wie A. sagt, eine ambigua generalitas, vermöge der er den wahren Sinn verstecken konnte [118]). Hiergegen war jene Formel gerichtet, welche die göttliche Gnade sowohl qualitativ, d. h. nicht als bloße Lehre u. s. w., sondern als göttliche Thätigkeit, als auch quantitativ, d. h. nicht blos das Können, sondern auch das Wollen und Wirken bewirkend, bestimmt. Augustinus hat dies im Allgemeinen und Besondern nachgewiesen.

Die Frage von der göttlichen Gnade und ihrem Beistande anbelangend, so unterscheiden, sagt er, die Pelagianer offenbar das Können, Wollen und Sein, d. h. die Possibilität, den Willen und die That. Stimmen sie mit uns überein, daß nicht allein die Possibilität im Menschen, auch wenn er weder das Gute will noch thut, sondern auch der Wille und die That selbst, d. h. daß wir Gutes wollen und thun, was nicht im Menschen ist, außer wenn er wirklich das Gute will und thut, — wenn, wie gesagt, sie hierin mit übereinstimmen, daß der Wille und die That selbst von Gott unterstützt wird und zwar so, daß wir ohne diesen Beistand Nichts Gutes wollen und thun, und daß diese Gnade Gottes von Jesus Christus herrühre, — dann ist unter uns über die Gnade keine Kontroverse mehr [119]).

Specieller erörtert Augustin jenen Satz so: Nicht wegen des Einen von jenen Dreien, nämlich wegen der Possibilität des guten Willens und Werkes, sondern auch wegen des guten Willens und der guten Handlung selbst ist die Gnade Gottes zu prädiciren. Nicht deßhalb blos empfehle man das adjutorium divinae gratiae, weil es die natürliche Possibi-

---

117) De grat. Chr. 45.
118) Ibid. 40.
119) Ibid. 52.

lich unterstütze. Pelagius möge nicht mehr sagen: daß wir Alles Gute thun, sagen, denken können, gehöre Jenem zu, der dies Können geschenkt hat, und es unterstützt nicht allein unser Können, sondern er bewirke in uns auch das Wollen und Wirken. Nicht als ob wir nicht wollten oder als ob wir nicht handeln, sondern weil wir ohne Gottes Beistand etwas Gutes weder wollen, noch thun. Wie kann man denn sagen: Quod possumus bene agere, Dei est; quod autem agimus, nostrum est? während doch der Apostel sagt: er bete für die Corinther zu Gott, damit sie Nichts Böses sondern nur was gut ist, thun (2 Cor. 13, 7). Er sagt nicht: Ich bete, daß ihr Nichts Böses thun könnt, sondern daß ihr Nichts Böses thut, und nicht, daß ihr Gutes thun könnt, sondern daß ihr das Gute thut. Denn wenn es heißt: Alle, welche vom Geiste Gottes geleitet werden, sind Söhne Gottes (Röm. 3, 14), so werden sie wahrlich, damit sie thun was gut ist, von dem geleitet, der gut ist; und wenn die Schrift sagt: der Geist eures Vaters ist es, der in euch spricht (Matth. 10, 29), so sagt sie nicht, euer Vater gibt euch das posse bene loqui, sondern das wirkliche bene loqui, um damit nicht blos den possibilitatis profectum, sondern auch den cooperationis effectum zu bezeichnen [120]).

Augustin hat dieß aber auch an innern religiösen und ethischen Acten der Seele nachgewiesen, z. B. dem Glauben und der Reue. Wenn, wie die Wahrheit sagt, Jeder, der vom Vater hört und lernt, zu Christus kömmt, so hat Jeder, der nicht kommt, nicht gelernt. Jeder aber, der kommt oder nicht kommt, thut das Eine wie das Andere mit seinem freien Willen. Dieser freie Wille kann allein sein; das ist er, wenn er nicht kommt; aber wenn er kommt, kann er nur unterstützt sein und zwar so, daß er nicht allein weiß, was er thun soll, sondern auch daß er thut, was er weiß.

---

120) Ibid. 26.

Wenn also Gott lehrt, so lehrt er nicht durch den Gesetzesbuchstaben, sondern durch die Gnade des Geistes, so daß Jeder, was er gelernt hat, nicht allein durchs Erkennen einsieht, sondern auch durchs Wollen erstrebt und durch Handeln vollendet. Durch diese göttliche Lehrweise wird also der Wille und das Handeln selbst, und nicht die blose naturale Possibilität des Wollens und Handelns unterstützt. So ist der possibilitatis profectus et voluntatis affectus et actionis effectus ein Werk der Gnade durchgängig, so jedoch daß ersteres Gott allein (gratia praeveniens), die beiden letzteren Acte aber das gemeinschaftliche Werk Gottes und des Menschen ist [121]). Von der Reue Petri sagt er: Respexit eum Dominus: intus actum est, in mente actum est, in voluntate actum est. Misericordiae Dominus latenter subvenit, cor tetigit, memoriam revocavit, interiore gratia sua visitavit Petrum, interioris hominis usque ad exteriorís lacrymas movit et produxit affectum. *Ecce quemadmodum Deus adjuvando adest voluntatibus et actionibus nostris: ecce quemadmodum et velle et operari operatur in nobis* [122]).

---

121) Ibid. 16. 17.

122) Ibid. 49. Diese Erklärung obiger Formel ist die allein richtige. Die von Wiggers a. a. O. p. 235. 236. gegebene ist nicht genügend. Die weitere Erklärung, die Gnade sei zu allen d. h. auch natürlichen Acten nothwendig, kann hier gar nicht in Betracht kommen, weil sich Augustinus in deren Erörterung nur auf dem religiösen Gebiete bewegt und sich oft auch ausdrücklich darauf beruft; z. B. de grat. Chr. 27: *Nihil boni* sine gratia Dei, *quod ad pietatem* pertinet *veramque justitiam*, fieri posse non dubitet. Vgl. De dono perseverant. 33. — Den Beweis für die Richtigkeit unserer Interpretation finden wir in de grat. Chr. 3, wo Augustinus ausspricht, daß man von Pelagius, nachdem er den Satz: gratiam Dei et adjutorium non ad singulos actus dari, sed in libero arbitrio esse vel in lege atque doctrina, verworfen, hätte erwarten sollen, daß er konsequenter Weise auch den, gratiam Dei secundum merita nostra dari

Wie mit einem einzelnen Heilswerke, so verhält es sich mit dem ganzen christlichen Leben; in seiner Totalität muß es auf die Gnade bezogen werden. Es ist nicht nur nöthig, daß der Böse durch die Gnade Gottes gerechtfertigt d. h. aus einem Ungerechten ein Gerechter werde, wenn ihm Böses mit Gutem vergolten wird, sondern er bedarf der Gnade auch dann noch, wenn er schon aus dem Glauben gerechtfertigt ist; auch hier noch muß die Gnade mit ihm wandeln und er sich auf sie stützen, daß er nicht falle [123]). Konsequenter Weise muß also das ewige Leben auch Gnade genannt werden. Denn wenn unser gutes Leben nichts Anderes als Gnade Gottes ist, so ist ohne Zweifel auch das ewige Leben, welches einem guten Leben geschenkt wird, Gnade Gottes. Hieraus entstand aber für Augustin die Frage: Wie kann das ewige Leben Gnade sein, während es nach der Schriftlehre nur auf gute Werke hin ertheilt wird? wie ist es Gnade, da doch die Gnade nicht nach Verdienst sondern vor und unabhängig von ihnen, also ohne Verdienst, ertheilt wird [124])? In der Berichtigung der pelagianischen Meinung, daß das ewige Leben unsern vorausgegangenen Verdiensten gegeben werde, liegt die Lösung dieser Frage nur zur Hälfte. Betrachteten die Pelagianer, sagt er, unsere Verdienste so, daß sie dieselbe zugleich als Geschenke Gottes auffaßten, so könnte man ihre Ansicht nicht verwerfen: da sie aber die menschlichen Verdienste so erheben, daß sie behaupten, der Mensch könne sie für sich allein und aus sich selbst haben,

---

negirt hätte. Die Verwerfung des letzteren Satzes macht er also abhängig vom ersten. Die verlangte Konsequenz kann aber offenbar nur stattfinden, wenn der erste den angegebenen Sinn hat. Vgl. auch Kuhn, Tübgr. Quartalschr. Jahrgg. 1839, wo es heißt: Der altkirchliche Ausdruck dafür, daß Gott das Heil ganz verursacht, lautet: die Gnade Gottes wird ad singulos actus gegeben.

123) De grat. et lib. arb. 13.

124) Ibid. 19.

so antworte er mit dem Apostel: Wer gibt dir einen Vorzug? Was hast du, das du nicht empfangen hättest? Wenn du es aber empfangen hast, was prahlest du, als ob du es nicht empfangen (1 Cor. 4, 7)? Wenn also deine guten Verdienste Gottes Gaben sind, so krönt Gott nicht deine Verdienste, als deine eigenen Verdienste, sondern als seine Geschenke [125]).

Etwas näher kömmt er der Sache, wo ihn nicht gerade polemische Rücksichten leiten. Der gemachte Einwurf löse sich nur, wenn man die guten Werke selbst, denen das ewige Leben geschenkt werde, auf die Gnade Gottes beziehe. Beide, die guten Werke und das ewige Leben, seien Gnade: nur mit dem Unterschiede, daß jene schlechthin Gnade (tantummodo gratia), dieses aber, weil Belohnung derselben, Gnade um Gnade sei (gratia pro gratia), gleichsam Lohn für die Gerechtigkeit [126]). Kürzer drückt er sich so aus: das ewige Leben werde darum Gnade genannt, weil es jenen Verdiensten geschenkt werde, welche die Gnade dem Menschen gegeben habe [127]). Formell genau ist die Lösung nicht. Denn die Verdienste im Guten sind nicht blose Geschenke Gottes, sondern das gemeinsame Produkt göttlicher und menschlicher Thätigkeit. In letzterer Beziehung, d. h. sofern der menschliche Wille an den guten Verdiensten participirt, wird das ewige Leben nach Verdienst ertheilt, und sofern die Gnade der Freiheit zuvorkommt, um zu jenen Verdiensten, die das ewige Leben bedingen, zu gelangen, ist dieses Gnade: diese die Seligkeit, also durch die guten Verdienste das ewige Leben. Erst so erscheint die Kategorie, unter welche Augustin die Lösung obiger Frage gestellt hat, nämlich, daß Gott Gutes mit Gutem vergelte oder Gnade um Gnade, weil er gut und gerecht sei, in ihrem wahren Lichte [128]).

125) Ibid. 15.
126) Ibid. 20.
127) De corrept. et grat. 41.
128) De grat. et lib. arb. Nr. 45. So faßt es Aug. in Ep. (194) ad Sixtum Nr. 19.

Um des Gegensatzes willen wollen wir hier die Vergeltung des Bösen mit Bösen besprechen, in der Augustinus das Verhältniß Gottes zum Bösen in der Welt darstellt. Seine Gedanken sind folgende: Gott ist es, der aus dem bösen Willen einen guten wirkt, und Gott wirkt auch noch in ihm, wenn er schon ein guter ist. Das Böse dagegen in ihm, die malitia malorum, bewirkt nicht er: sie ist theils von Adam ererbt, theils durch den eigenen persönlichen Willen entstanden. Das Verhalten Gottes zu diesem so entstandenen Bösen gibt er nun im Allgemeinen so an: Non *solum* bonas hominum voluntates, quas ipse facit ex malis, et a se factas bonas in actus bonos et in aeternam dirigit vitam, *verum etiam* illas quae conservant saeculi creaturam, ita esse in Dei potestate, ut eas quo voluerit, quando voluerit, faciat inclinari, vel ad beneficia quibusdam praestanda, vel ad poenas quibusdam ingerendas [129]. Es ist nicht zu leugnen, daß dieser Satz etwas Hartes enthält. Er enthält, wie er hier steht, die durchaus inadäquate Vorstellung, als ob Gott auf den bösen Willen ebenso positiv wie auf den guten wirke. Aber die Härte ist ihm schon durch obigen Grundsatz, daß der Mensch der Urheber des Bösen sei, gebrochen, und in allen Fällen, die Augustin zur Erläuterung seiner Behauptung und zur nähern Darstellung des göttlichen Willens im Verhältniß zum Bösen beibringt, will er ausdrücklich die menschliche Freiheit gewahrt wissen. Schimei, sagt er, hat den König David mit seinem freien Willen gelästert (2 Reg. 16, 10). Wenn nun aber die Schrift sagt: Gott habe ihn geheißen, den König zu lästern, so ist das nicht so zu verstehen, als ob er es ihm wirklich — positiv — befohlen habe (non jubendo dixit); denn dann müßte ja sein Gehorsam gelobt werden; sondern, quod ejus voluntatem proprio vitio suo malam in hoc peccatum judicio suo justo et occulto inclinavit, ideo dictum

---

129) De gr. et lib. arb. 41.

est „dixit ei Dominus.“ Denn, fährt er fort, hätte er auf Gottes Befehl gehorcht, so mußte er vielmehr gelobt als gestraft werden, was ihm wegen dieser Sünde nachher auch begegnete. Gott sagte ihm aber auf jene Weise, David zu schmähen, d. h. er ließ sein Herz in diese Sünde fallen (cor ejus malum in hoc peccatum miserit), „damit der Herr, wie David sagte, meine Erniedrigung ansehe, und mir die Lästerung am heutigen Tage mit Gutem vergelte.“ So gebraucht also Gott die Herzen der Bösen zum Lobe und zum Frommen der Guten [130].

Ein anderes Beispiel, in welchem er das Verhalten Gottes, wenn er straft, oder Böses mit Bösem durch Andere vergilt, anschaulich macht, erläutert er so: Aus Paralipom. 21, 16. ergebe sich, daß Gott Feinde zur Verwüstung derjenigen Länder erwecke, deren Bewohner er einer solchen Strafe für würdig halte. Aber obschon Gott ihren (sc. der Philister und Araber) Geist über Joras erweckte, so seien sie dennoch mit völlig freiem Willen gekommen (sua voluntate venerunt); ebenso umgekehrt. Denn der Allmächtige wirke in den Herzen der Menschen auch die Bewegung ihres Willens, um durch sie das zu thun, was er durch sie thun will, der etwas Ungerechtes durchaus nicht wollen kann [131].

Noch gehört hierher die Verstockung oder Verhärtung der bösen Herzen durch Gott. Dieselbe sagt A., trete ganz sicher nur nach vorausgegangener Schuld — mala merita — ein, so daß wer verstockt wird, mit recht leide [132]. Aber, bemerkt er, man benehme dem Pharao keineswegs den freien Willen, weil Gott an vielen Stellen sage: Ich habe Pharao verhärtet, oder habe oder werde Pharaos Herz verhärten. Denn deßhalb hat Pharao sich selbst nicht nicht verhärtet. Es heiße ja von ihm auch: Pharao verhärtete sein Herz und wollte

130) De grat. et lib. arb. 41.
131) Ibid. 42.
132) Ibid. 43.

das Volk nicht entlassen (Exod. 8, 32). Deßhalb, schließt er, hat Gott ihn durch ein gerechtes Gericht verstockt, und Pharao sich selbst durch seinen freien Willen [133]). Alle in diesen Erläuterungen enthaltenen Gedanken laufen auf den Begriff der göttlichen Zulassung und den der göttlichen Bestrafung des Bösen mit Bösem hinaus. In diese beiden Momente hat daher Augustinus auch obigen Satz, in dem im Allgemeinen das Verhalten Gottes zum Bösen ausgesprochen ist, durch die angeführten Beispiele zerlegt. Von beiden Momenten, die fragliches Verhältniß ausdrücken, tritt keines besondert und für sich allein auf; es gibt kein bloses Zulassen, dem nicht auch das göttliche Strafen folgte. Augustinus erkennt diesen Zusammenhang, wenn er die Verstockung, die eine Strafe der Sünde ist, ausdrücklich auf die Zulassung zurückführt [134]), aber dieser volle Begriff kömmt bei ihm nicht allenthalben zum formell vollständigen Durchbruch; bald ist das eine bald das andere überwiegend. Gerade daher rühren die vielen Inkonvenienzen her; so z. B. wenn er die Bestrafung Judäas durch die Philister und Araber durch folgenden Satz erklärt: **Agit Omnipotens in cordibus hominum *etiam motum voluntatis* eorum, ut per eos agat quod per eos agere ipse voluerit, qui omnino injuste aliquid velle non novit** [135]). Dieß thut jedoch der Sache selbst keinen Abtrag und gestattet dem Verdachte, als ob Augustinus irgend wie Gott zum Urheber des Bösen machte, keinen Raum.

---

133) Ibid. 45.

134) De gr. et lib. arbitr. 45: In eo quem seduci *permittit* vel obdurari, mala ejus merita credite.

135) Ibid. 42.

(Schluß folgt.)

4.
Der Geist der christlichen Kunst im germanischen Dombau.

Wenn hier die Rede sein soll von dem Geiste der christlichen Kunst, wie er sich in dem germanischen Dombau offenbart, muß zunächst die Zeit bestimmt werden, in welche die Entstehung und Vollendung des deutschen Dombaues fällt. Es ist eine allgemein geschichtliche Wahrnehmung, daß, wenn zu einer Zeit ein regeres Leben unter einem Volke beginnt, die Regsamkeit des Lebens alle Seiten des menschlichen Geistes anspricht, wie der Wellenschlag des bewegten Sees alle Seiten des Ufers berührt. Es unterliegt keinem Zweifel, daß in Folge der Kreuzzüge ein regeres bürgerliches Leben in Deutschland sich entfaltete, was sich besonders durch das Städtewesen, das Verhältniß der Grundholden zu den Lehenherrn, durch Gewerbe, Handel, bürgerliche Sitten u. s. w. kund gab. Mit dem wachsenden Wohlstand erwachte auch der Sinn und das Streben nach einer höhern Kunstbildung, weßwegen die Kunst selbst wieder der Ausdruck des bürgerlichen Wohlstandes und eines höhern Strebens wurde. Dem regeren geistigen Leben vom 13ten bis zum Anfang des 16ten Jahrhunderts, das vorzüglich durch das Christenthum geweckt und sich selbst zum Bewußtsein gebracht wurde, konnten die frühern Kunstbildungen nicht mehr genügen, es fühlte sich daher gedrungen, einen neuen und eigenthümlichen Kunststyl zu schaffen, in dem das Bewußtsein und Bedürfniß des neuen Geistes seine Befriedigung fand. Indem wir nun von dem Geiste der christlichen Kunst im germanischen Dombau sprechen, meinen wir die Vollendung des Dombaues, welche zwischen das 13te und 16te Jahrhundert fällt. Die Architektur dieser Zeit gestattet uns einen tiefen Blick in das geistige Leben unserer Voreltern, kann als die Mutter der übrigen christlichen Künste betrachtet werden, indem diese nur die Herrlichkeit des Domes zu erhöhen berufen zu sein schienen.

Wollen wir aber die Vollendung der Architektur der genannten Periode, die sich in größern Kirchenbauten ausgesprochen hat, und den Geist der christlichen Kunst und ihre eigenthümliche Schönheit richtig erkennen, so müssen wir einen Blick auf die kirchlichen Bauwerke der vorangehenden Periode, — den sogenannten romanischen Baustyl — werfen.

Wenn wir bei allem christlichen Kirchenbauwesen die Basilika als Grundform immer wieder finden, so hat diese doch bis zum 13ten Jahrhundert so viele Modificationen und Erweiterungen erfahren, daß von ihr nichts mehr übrig geblieben ist als die Räumlichkeit. Mit dem christlichen Geiste der Einigung und Gemeinschaft wurden Gebäude nothwendig, deren das heidnische Alterthum, in welchem der Geist der Trennung und Zersplitterung herrschte, nicht bedurfte. Das christliche Bedürfniß griff daher nach einem Baue, der in der Basilika schon vorhanden war, und gestaltete sie zu seiner Befriedigung. An die Stelle der Tribüne trat sofort in halbrundem Kuppelgewölbe der Altar, das mittlere Schiff wurde bald über die Seitenschiffe erhöhet, auch wurden später die Räume der Schiffe durch ein Querschiff von dem der Altarnische abgesondert, das Sanctuarium erhöhet, und darunter nach dem damaligen Bedürfniß eine Kryptа angelegt. Wir ersehen hieraus, wie weit schon der christliche Geist sich der Basilika bemächtigt und diese umgestaltet hat. Obgleich im Einzelnen mit der Zeit immer mehrere Verbesserungen und Umgestaltungen vorgenommen wurden, so zeigte sich doch erst im 10ten Jahrhundert, in welchem der germanische Volksgeist, gehoben durch den Geist des Christenthums, von andern Völkern sich zu sondern und zu einigen begann, ein merklicher und wesentlicher Fortschritt zur Vollendung der germanischen Architektur, und zwar so daß mit dem 10ten Jahrhundert ein neuer Abschnitt hierin beginnt. Der nun am Lichte des Christenthums kräftiger gewordene Geist der deutschen Nation hat die schon vielfach modificirte Basilika einer wesentlichen Veränderung unterworfen, und dadurch sein Bedürfniß zu befriedigen gesucht. Das

Querschiff, das schon früher da und dort angelegt wurde und dem Kirchengebäude die Form des Kreuzes gab, wurde nun als Regel aufgenommen, das mittlere Langschiff zu einem selbstständigen Chor oder Sanctuarium verlängert, dieses als Haupttheil des kirchlichen Gebäudes zweckmäßig erhöhet und durch eine Brüstungsmauer von den übrigen Räumen getrennt, darunter regelmäßig eine geräumigere Krypta angebracht. Zuweilen wurde dem Hauptchor gegenüber ein zweiter Chor angelegt, oft selbst mit einer eigenen Krypta. Ein weiterer wesentlicher Fortschritt zur Ausbildung eines organischbelebten Organismus des Gebäudes besteht darin, daß nun statt der flachen Bedeckung der Schiffe Kreuzgewölbe angewendet wurden. Die Seitenschiffe wurden mit dem mittleren durch Arcaden in Verbindung gesetzt, um nun aber die Arcaden und Kreuzgewölbe zu stützen, wurden auf eine zweckmäßige Weise die Pfeiler mit Halbsäulen verbunden, von welchen die ersteren die Arcaden, die andern, die an der Wand des Mittelschiffes bis zum Gewölbe fortgeführt wurden, die Bögen des Kreuzgewölbes zu tragen hatten. Hiedurch wurde dem Innern des Gebäudes eine Gliederung und Belebung verliehen. An die Stelle der runden byzantinischen Kuppel über dem Zusammentreffen des mittleren und Querschiffes kam eine Kuppel mit polygonischer Form. Auf diese Weise schloß sich auch später der Chor an das System des Gebäudes an, wodurch das ganze Gebäude eine wohlgefällige Harmonie erhielt. Der Thurm oder die Thürme wurden dem Gebäude auf eine organische Weise einverleibt. Die Säulenkapitäle erhielten die Form eines nach unten abgerundeten Würfels und boten Gelegenheit zu phantastischer Dekoration, worin sich der noch dunkle Sinn und das Streben nach Gliederung und Belebung des Gebäudes beurkundet. Ueber den Halbkreisbogen, der zuweilen auch mehrfach gebrochen erscheint, kam auch schon der orientalische Spitzbogen in Anwendung. Ein lebhaftes Streben nach architektonischer Vollendung zeigt sich von dem 10ten Jahrhundert an besonders

in der dekorativen Gestaltung der Portale, indem die Seitenwände derselben mit verschiedenen Säulen und Pfeilern gegliedert und über der Wölbung fortgesetzt wurden. (Auf ähnliche Weise wurden auch die Fenster behandelt.) Das von Stützen getragene Halbkreisfeld unter der Wölbung des Portals wurde mit Reliefdarstellungen geschmückt, und zwischen den Säulen des Portals einzelne Statuen angebracht. Kanzel, Taufstein, Altäre erhielten denselben bildnerischen Schmuck.

Wenn wir auch in dem Gesagten einen großen Fortschritt in der Umgestaltung der alten Basilika nach dem christlichen Geist und Bedürfniß erkennen, und hiebei das Streben wahrnehmen, das kirchliche Gebäude dem Geiste vollkommener anzupassen, aus dem es entstanden ist, und die Architektur ihrer Vollendung entgegenzuführen; wenn wir auch sinnreiche Verbesserungen nicht mißkennen und der Architektur dieser Zeit einen hohen Aufschwung über die bildenden Künste zuerkennen müssen: so können wir doch nicht anstehen zu bemerken, daß der Kirchenbau vom 10—13ten Jahrhundert noch etwas Massiges, Schweres, Plumpes und Dumpfes an sich trägt. Die Schiffe sind gewöhnlich ziemlich schmal, und die massigen Pfeiler tragen noch schwere und große Mauermassen. Der Chor ist da und dort unverhältnißmäßig erhöht, das mittlere Schiff ziemlich hoch mit hohen und breiten Wandflächen, die Seitenschiffe dagegen oft verhältnißmäßig zu niedrig. Obgleich in dieser Periode ein wesentlicher Fortschritt in der Anwendung der Kreuzgewölbe statt der flachen Bedeckung sich zeigt, so erscheinen doch die Bogenbänder, zwischen welchen die Kreuzgewölbe eingesetzt sind, besonders die Bögen der Arcaden, welche die Schiffe von einander trennen, massig und schwer. Im Innern und Aeußern dieser Gebäude fallen uns noch hohe und breite Wandflächen in die Augen. Da in denselben die Schwere der Masse auf den Beschauer wirkt, erwecken sie auch eine schwermüthige Stimmung und sind noch nicht im Stande uns über uns selbst zu erheben.

Es blieb daher dem nach Vollendung strebenden Geiste an diesen Bauwerken noch manches Unvollkommene, Harte und Schwere zu überwinden übrig, bis er in der Zeit vom 13ten bis 16ten Jahrhundert den Dom hinstellte, der seinem Streben genügte und worin die Architektur ihren Abschluß erreichte. Unter den oben angegebenen Umständen entfaltete sich auch wirklich in dieser Zeit ein Dombau, der für immer als die schönste und höchste Blüthe der Architektur angesehen werden kann. Um aber den Geist der christlichen Kunst und eine ästhetische Schönheit an ihm nachzuweisen, wird es zweckmäßig sein, vorerst an demselben die Fortschritte der Architektur und die Vollendung im Ganzen und Einzelnen hervorzuheben. Weil der sinnige nach Vollkommenem strebende Geist in Allem nach Verhältniß und Harmonie, Alles organisch zu gliedern und zu beleben strebt, kann im Voraus bemerkt werden, daß alle Fortschritte der Architektur in dieser Zeit aus dem Drange nach Darstellung eines organischen Ganzen hervorgingen, in dem sich ein edler Geist offenbaren soll.

Durch die Enfernung der Krypta wurde die unverhältnißmäßige Erhöhung des Chors beseitigt, und dieser mit mäßiger Erhöhung dem architektonischen Gesetze, welches durch das ganze Gebäude herrscht, unterworfen. Ueber den westlichen Eingängen erheben sich zwei Thürme, oder einer über dem mittleren Eingang, welche dem Baue organisch einverleibt sind. Die Pfeiler und Halbsäulen steigen frei und selbstständig bis zu den hohen Bögen und Gewölben empor, welche sie zu tragen haben. In dem Kreuzgewölbe wurden nicht nur Quergurten sondern auch Kreuzgurten eingefügt, zwischen welchen leichte Gewölbekappen eingesetzt wurden, so daß das Gewölbe für den Anblick die Schwere verliert und nur mehr als ein Netz von Gurten erscheint. Indem dadurch das Gewölbe sich auflöst, bedarf es nur mehr der Strebepfeiler, die im Innern des Gebäudes als Träger der Gewölbegurten gegliedert sind, und nach Außen die feste widerstandsfähige Mauer bilden. Da nun zwischen den Strebepfeilern eigentlich

keine Mauer, sondern nur mehr eine leichte Füllung nöthig war, bot sich Gelegenheit zu hohen und weiten Fenstern dar. Der leicht aufwärts strebende Charakter des germanischen Domes schloß nun den Halbkreisbogen gänzlich aus, und forderte entschieden den Spitzbogen für die Schiffe und den Chor, sowie auch für die Arcaden die Fenster und Portale. Diesem Gesetze gemäß trat nun auch statt der halbrunden die polygone Gestalt des Chors ein, wodurch er erst recht harmonisch mit dem ganzen Gebäude verbunden wurde. Wie nun die Gurtgewölbe, Strebepfeiler und Spitzbögen dazu in dem germanischen Dom angewendet wurden, um das Massenhafte und Plumpe der frühern Bauart zu überwinden und demselben einen leichten und aufwärtsstrebenden Charakter zu geben, so ist auch dasselbe Streben in den einzelnen Theilen bemerkbar. Die schwerfälligen viereckigen Pfeiler als Träger der Mauermasse wurden durch cylinderförmige Säulen ersetzt, an welche leichte Halbsäulen als Träger der Gewölbegurten sich anschlossen. Die Kapitäle derselben wurden eine leichte sie umfassende Blätterkrone, die sich kelchförmig ausweitet. Da die Halbsäulen bis zu den Gurtbögen des Gewölbes emporlaufen, durchschneiden sie das Kapitäl und bekommen bei ihrer Verbindung mit den Gurtbögen ein besonderes. Die Bögen und Gurten des Gewölbes verloren das Massenhafte der frühern Periode dadurch, daß sie sich an die säulenartige Gliederung des Pfeilers anschlossen, und die Bögen schräge Seitenflächen bekamen, die durch Rundstäbe ausgefüllt wurden. Es bildete sich hiedurch das reichste Wechselspiel der architektonischen Kräfte in den Bögen und Gurten des Gewölbes. In Uebereinstimmung mit dem Gewölbe wurden auch die Fensterumfassungen behandelt. Auch hier wurde der Spitzbogen in Anwendung gebracht, und um den großen Raum der Fenster in Harmonie mit der belebten Gliederung des Gebäudes zu setzen, wurde in demselben ein besonderes Stabwerk, schlanke Säulchen, die sich oben in Spitzbögen verbinden, angebracht, zwischen diesen und dem

großen Spitzbogen wurden kreisförmige und rosettenarti
Stäbe eingespannt, welche dem Ganzen Halt und Festigk
geben. Dieses Stabwerk und besonders die Behandlung d
obern Füllung der Fensterbögen schließt sich sehr gefällig
den Charakter des ganzen Gebäudes an, und ist ein Ken
zeichen der architektonischen Vollkommenheit. Um die Mau
masse noch mehr in Hintergrund zu stellen, oder den Aug
des Beschauers zu entrücken, hat man recht sinnreich un
den Fenstern des Mittelschiffes eine durchbrochene Galler
oder ein gallerieähnliches Nischenwerk angebracht und mit d
Architektur der Fenster in Verbindung gesetzt. Noch reicher
und mannigfaltiger wurden die Thüren umkleidet, wozu si
auch ein größerer Raum darbot, besonders nach außen, in-
dem sie sich schräg auswärts erweitern.

Wie im Innern so wurde auch im Aeußern das Gesetz
der leichten, aufwärtsstrebenden Richtung befolgt. Dieß zeigt
sich besonders an den äußern Fenster- und Thürumkleidungen,
der besondern Gestaltung der Strebepfeiler, der Façade und
der Thürme. Auch äußerlich gestaltet sich die Fensterwölbung
zum Spitzbogen, wird von einem spitzigen Giebel eingefaßt,
und kommt dadurch nicht in Widerspruch mit der horizon-
talen Linie des Kranzgesimses, daß der Giebel dieses verdeckt
oder durchschneidet. Die Schenkel des Giebels werden durch
die Strebepfeiler gestützt und der Raum zwischen ihnen und
dem Fensterbogen wird mit einem Rosettenwerk ausgefüllt
und belebt.

Die eine Behandlung der Strebepfeiler kündigt äußerlich
den Charakter des Gebäudes an. Die Masse derselben wird
organisch gegliedert und dem System des Baues eingefügt,
indem sie in Absätze zerlegt wird. Von diesen sind die untern,
weil sie ein feststehendes Widerlager gegen das Gewölbe bil-
den, stärker als die obern. Auf den Absätzen erheben sich
theils Giebeldächer, theils kleine Thürmchen mit leichter py-
ramidaler Spitze, ebenso wird der Gipfel des Strebepfeilers,
der die gerade Linie des Kranzgesimses durchbricht, durch ein

freistehendes Pyramidenthürmchen gekrönt. Weil die Strebepfeiler an den obern Theilen des Mittelschiffes nicht mehr das feste Basament haben, wie die übrigen, verschaffte man denselben eine festere Stütze in der Verstärkung der Strebepfeiler der Seitenschiffe und schlug auf den über das Dach erhöhten Pfeilern Strebebögen hinüber zu den Strebepfeilern des Mittelschiffes. Die untern Bögen wurden eben so gespannt wie die Bögen des Innern, und die Masse des Bogens wurde häufig durch ein freigespanntes durchbrochenes Sprossenwerk gegliedert.

Die stärkste Gliederung und Belebung im Aeußern finden wir an der Façade und am Bau der Thürme. Bei dem vollständigen Dombau sind drei Portale an der Façade angelegt, von welchen das Hauptportal in das Mittelschiff, die beiden übrigen aber unter den Thürmen in die Seitenschiffe führen. Die Bögen der Portale sind wie die Fenster mit Giebeln reich geschmückt. Mit besonderer Vorliebe für äußern Schmuck wurde das große Fenster über dem Hauptportal behandelt, dessen Licht in das mittlere Schiff fällt. Es wurde zu einem Prachtfenster ausgebildet. Statt zwei Thürme finden wir auch zuweilen nur einen über dem Haupteingang, welcher dann eine architektonisch reich verzierte Vorhalle bildet. Die Thürme erheben sich viereckig in mehreren Absätzen, die sich durch ein reich gegliedertes System von Strebepfeilern auseinander lösen und durch bedeutende Fenster belebt werden. Das oberste Geschoß hat eine achteckige Gestalt, an deren Eckseiten wieder freie Thürmchen wie bei den Strebepfeilern emporsteigen. Ueber diesem Achteck erhebt sich eine achteckige Spitze schlank in die Luft empor und erscheint, da sie durchbrochen ist, fast masselos. Diese Spitze, welche aus 8 mächtigen freistehenden Rippen gebildet ist, scheint alle Schwere abgelegt zu haben. Da, wo diese Rippen zusammenlaufen, findet die rastlos aufwärtsstrebende Richtung einen Ruhepunkt und erhält ihren Abschluß in einer majestätischen Blume in

hl. Kreuzform, in welcher sich der ganze Bau dem Himmel aufschließt, wie die Pflanze in ihrer Blume dem Lichte.

Nachdem wir nun den germanischen Dom in seinen Bestandtheilen kennen gelernt haben, so können wir zu der Darstellung übergehen, ob und wie sich der Geist der christlichen Kunst und eine ästhetische Schönheit in ihm geoffenbart habe.

Betrachten wir den germanischen Dom nun als ein Ganzes, so erkennen wir in demselben einen gegliederten und geistig belebten Organismus, in welchem die Architektur ihr höchstes Ziel erreicht hat. Das Bewunderungswürdige dieses Baues besteht darin, daß die große und todte Steinmasse zu etwas Belebtem — einem belebten organischen Ganzen — umgestaltet worden ist. An diesem Bau haben sich alle Einzelheiten einem wunderbar sinnigen Gedanken gefügt, diesen in sich aufgenommen und als die Seele durch alle Theile des Innern und Aeußern dringen lassen. Durch die sinnreiche Gliederung und Belebung erhebt sich der germanische Dom nicht nur über die Gebäude der frühern Perioden der christlichen Architektur, sondern auch über das schönste Bauwesen des klassischen Alterthums — die griechische Architektur, und ist das Höchste, was der menschliche Geist im Gebiete der Baukunst erfunden und ausgeführt hat. Wer hat zuerst diesen kühnen Gedanken gefaßt, der todten Steinmasse ein solch schönes in sich harmonisches Leben einzuflößen und sie in einen so leichten und gefälligen Organismus umzugestalten? Wir kennen seinen Namen nicht, dürfen aber ohne Anstand behaupten, daß er ein Mann von tiefdenkendem Geiste war. Wahrscheinlich ist es nicht Einer, dem wir die hohe Ausbildung — die Vollendung der germanischen Architektur — zueignen können, sondern dürfen wohl annehmen, daß diese sich gleichsam von selbst aus den Anfängen der frühern Periode entwickelt und gleichsam unbewußt ihr hohes Ziel erreicht hat. Jener unsterbliche Meister, der den Plan zu dem Kölner Dom entworfen, hat Alles zusammengefaßt und auf die sinnigste Weise verbunden und ausgebildet, was

schon vorhanden war, und hat uns in seinem Risse den erhabenen Gedanken seiner Zeit aufbewahrt. Wenn wir dem germanischen Dombau die Schönheit eines gegliederten geistig-belebten Organismus beilegen, fragt es sich, ob wir diese Behauptung durch den Anblick desselben bestätigt finden. Wie der Organismus der Pflanzen und der Thiere längere gerade Linien und größere ebene Flächen vermeidet, und alle Theile zu runden oder in Curven und Kreisen darzustellen strebt, so ging auch das Streben der germanischen Architektur dahin, alle geraden Linien und Flächen zu vermeiden, und alle Theile des Baues in sanftgeschweiften Linien und sanften Brechungen und Uebergängen darzustellen. Und wie der lebendige Organismus alle seine Glieder in die schönste und gefälligste Proportion und Harmonie zu einander zu bringen sich anstrengt, so hat der germanische Dom alle seine Theile zu (organischen) Gliedern zu erheben und sie in gefälliger Proportion und Harmonie mit sich zu vereinigen gestrebt. Wie passend finden wir daher in erster Beziehung an der Stelle der flachen Bedeckung die Kreuzgewölbe, die Anwendung von Spitzbögen, Quer- und Kreuzgurten und Rundstäben zur Vermeidung des Einförmigen, Geraden und Flachen! Wie harmonisch hat sich der Chor durch sein Kreuzgewölbe und seinen polygonen Abschluß an das System des ganzen Gebäudes angeschlossen! Wie gefällig wurden die viereckigen Pfeiler in Cylinderform verwandelt und gegliedert mit Halbrundsäulen! Wie trefflich hat sich der cylinderförmige Pfeiler noch ferner dadurch organisch gegliedert, daß die Grundlage desselben eine polygone Gestalt annahm, aus welcher sich die zu den für die Gruppen der Halbsäulen und jedes einzelne Säulchen erforderlichen Fußgliedern kleineren Halbpolygone übereinander entwickeln! Wie passend sind die Säulen mit einem Kapitäl — einer leichten sie umfassenden Blätterkrone da geziert, wo sie sich umschwingen und gleichsam sich in das Gewölbe zu verlieren beginnen! Wie belebt wurde die

Wandfläche durch überwölbte Gallerien oder gallerieähnliche Nischen! Wie zweckmäßig wurde ein großer Theil der Mauer durch hohe und weite Fenster entfernt und der Fensterraum wieder durch ein Stab- und Rosettenwerk belebt und die angränzende Wandfläche mit architektonischem Schmuck gegliedert! Gestaltet sich hier die Fenster- und Thüröffnung nicht nach dem Gesetz des lebenden Organismus, wo alle Oeffnungen nicht schroff gebrochen, sondern allmählig vorbereitet und durch Uebergänge eingeleitet sind! Wie harmonisch greift das Querschiff in den ganzen Bau ein und wie leicht und ungezwungen haben sich die Kapellchen an den Chor angeschlossen! Wie sich im Innern des germanischen Doms eine organische Gestaltung in der doppelten Beziehung auf Rundung und Proportion aller Theile kund gibt, so auch im Aeußern. Wie die innere Organisation der Pflanzen und Thiere nach außen sich ausprägt, so findet auch die innere Organisation des Gebäudes ihren Ausdruck im Aeußern desselben. Der germanische Dom ist daher ein Gebäude, dessen Inneres und Aeußeres in engster Wechselbeziehung zu einander stehen. Wie im Innern gerade Linien und Flächen, so weit es möglich ist, vermieden werden, so zeigt sich auch dasselbe Streben nach außen. Um auch dem Aeußern des Doms den Charakter des Organischen zu geben, war es nothwendig, die Strebepfeiler mannigfaltig zu brechen, dieselben an den obern Theilen des Mittelschiffes durch Strebebögen zu stützen und diese mit einem durchbrochenen Sproßwerk zu gliedern. Die Wand ober und unter den Fenstern und neben denselben wurde durch mannigfaltige architektonische Dekoration belebt. Weil die Kranzgesimse unter den Dächern dem Aeußern einen scharfgezeichneten Abschluß geben, ließ man die spitzigen Giebel dieselben sehr sinnreich durchbrechen, welche die Wölbung des Fensters einfassen und ebenso die Strebepfeiler. Die Portale entsprechen ganz der Bildung des belebten Organismus, indem sie von außen nach innen schräg zusammenlaufen, und alle Oeffnungen der orga-

nischen Körper trichterförmig nach innen sich gestalten. Die architektonische Bekleidung derselben ist ebenfalls eine Nachbildung der organischen Gestaltung. Die Façade bildet das Antlitz des Domes, daher findet sich hier der reichste Schmuck architektonischer Gestaltungen, deren die Architektonik fähig ist. Wie an den Enden der Querschiffe stellt sich hier öfter ein rosettenartiges vielfach gegliedertes Fenster dar, oder es tritt an die Stelle desselben ein besonderer Zwischenbau mit einem großen Prachtfenster. Die Thürme sind dem System des ganzen Baues organisch einverleibt und nach dem organischen Gesetze ausgeführt. Sie bilden einen Theil der Façade, dienen zu einer mannigfaltigen Gliederung der großen Fläche und erheben sich als ein zierlicher Schmuck des architektonischen Antlitzes. Wie eine Pflanze in gegliederten Absätzen emporwächst, so erhebt sich das Viereck der Thürme in mehreren Absätzen, die sich organisch auseinander entwickeln und wie die Pflanze sich in einer Spitze abschließt, so verwandelt sich das Viereck der Thürme in ein Achteck zum Uebergang in die achtseitige Spitze, mit welcher die Thürme ihren höchsten Abschluß erreichen. Und wie die Blume den höchsten Gipfel der Pflanze krönt, so ist die Blume der Spitze die höchste Entfaltung architektonischer Kräfte, oder wie die Pflanze durch die Blume an ihrer äußersten Spitze gleichsam aus sich selbst heraustritt, in ihrem höchsten Produkte frei zu werden strebt, und sich hier vorzugsweise dem Einflusse des Lichtes öffnet, so können wir den Dom als einen Pflanzenkörper betrachten, der in der Spitze des Thurmes seine höchste Blüthe getrieben hat, die sich sehnsuchtsvoll dem Lichte des Himmels öffnet. Wie aber mehrere Zweige der Pflanze in dieselbe Blüthe auslaufen, so sehen wir auch dieselbe Kreuzformblume aus jeder Spitze der Thürmchen und Giebel hervorbrechen und den Charakter des Gebäudes bezeichnen.

Betrachten wir nun den germanischen Dom als ein organisches Ganzes, das aus verschiedenen Gliedern und Organen besteht, welche in der schönsten Proportion zusammen

wirken, um den Eindruck des Gefälligen, des Schönen zu bewirken, so müssen wir sagen, daß die germanische Architektur in dieser Beziehung schon das Höchste erreicht, und daß deßwegen dem deutschen Dome keine Gebäude der ältern und neuern Zeit zur Vergleichung an die Seite gestellt werden kann. Oder ist nicht jeder Organismus schon an und für sich etwas Schönes, da in demselben ein bestimmtes Leben sein reales Dasein gewonnen hat? Wie die zum Vollkommensten aufsteigende Organisation der belebten Wesen immer einen höhern Grad von Schönheit erreicht, so kommt dem deutschen Dom, der in der Architektur die höchste organische Gestaltung erreicht hat, das Prädikat einer hohen Schönheit zu. Und eben weil er unter allen Bauwerken die vollkommenst gegliederte und harmonisch belebte Organisation darstellt, war er von Anfang für alle Kunstverständigen der Gegenstand des Wohlgefallens, der Bewunderung und Freude.

Wenn uns der germanische Dom schon darum als etwas Schönes erscheint, weil er ein in sich bestehender und abgeschlossener Organismus ist, so müssen wir die Eigenthümlichkeit dieses Organismus noch näher ins Auge fassen, um den Geist der christlichen Kunst noch bestimmter zu fassen und ihm noch einen höhern Grad von Schönheit unter den Kunstschöpfungen anzuweisen. Wie viele Organismen oder individuelle Leben füllen die Kluft aus, die zwischen der Pflanze und dem menschlichen Leibe besteht? Wie nun aber alle Organismen von der Pflanze an immer nach vollkommener Entfaltung streben, und nach dem Grade ihrer Vollkommenheit auch einen höhern Grad von Schönheit erreichen, so müssen wir auch dem deutschen Dome einen bestimmten Grad der Organisation anweisen, um darnach seine organische Schönheit zu bestimmen.

Unter allen organischgestalteten Wesen auf Erden nimmt der menschliche Leib die höchste Stufe ein, denn in ihm hat sich das Gesetz der Organisation innerlich und äußerlich am vollkommensten realisirt. Die körperliche Organisation des

Menschen erhebt sich schlank aufwärts und strebt frei empor. Die Glieder stehen in schönster Proportion mit dem ganzen Leibe, und in allen Theilen zeigt sich das Streben, die vollkommenste Gestalt, die Sphäre, zu erreichen, welche auch an dem menschlichen Leibe vollkommener als an dem der Thiere hervortritt. Wie die innern Organe so viel als möglich die Form der Sphäre an sich tragen, so hat sich auch das innere Streben in dem Aeußern des menschlichen Leibes reflectirt. Wenn wir an dem germanischen Dom einen vielfach gegliederten und belebten Organismus finden, so müssen wir nun hinzusetzen, daß dieser, wie der des menschlichen Leibes, schlank und leicht aufwärts strebt, und darum einen hohen Grad von Schönheit erreicht hat. Wie die aufrechte Stellung des menschlichen Leibes die organische Gliederung und Proportion erst recht bemerklich macht, wie er frei auf der Erde steht, zum Lichte emporschaut und sein Haupt gleichsam die Blüthe dieses Organismus ist; so ist der germanische Dom derjenige aufwärtsstrebende architektonische Organismus, der auf der Erde steht, durch sein Streben nach oben die Gliederung und Proportion seiner Gestaltung erst recht in die Augen fallen läßt, sein Haupt zu den Wolken erhebt und in eine majestätische Blume auslauft. Wir sehen auch wirklich in allen Theilen des germanischen Domes eine leicht, schlank aufwärtsstrebende Richtung, durch welche er sich vor allen Gebäuden auszeichnet. Die aufwärtsstrebende Bewegung des germanischen Domes fällt schon von ferne in die Augen durch die ungemeine Höhe des Gebäudes besonders der Thürme. Mit welch majestätischer Größe erhebt sich der Dom über die prachtvollsten Gebäude der Stadt! In welch überraschend hohem Raume befinden wir uns bei dem Eintritt in den Dom! Wie das ganze Gebäude auf bewunderungswürdige Höhe angelegt ist und besonders in den Thürmen schlank zum Himmel emporsteigt, so finden wir auch in dem Innern und Aeußern des Domes die leicht und schlank aufwärtsstrebende Gestaltung. In einigen Gebäuden

dieser Art, in welchen die Seitenschiffe von dem Mittelschiff nicht scharf getrennt sind und sich ein Gewölbe über den ganzen innern Raum hinzieht, bewundern wir besonders die schlank aufwärtsstrebenden und sich nach oben verdünnenden Säulen, die bis an das hohe Gewölbe reichen und diesem zur Stütze dienen. Die cylinderförmigen Pfeiler in andern werden mit Halbsäulen überkleidet, welche frei und selbstständig emporsteigen und sich in die Bögen des Gewölbes verlieren, das die aufwärts strebende Bewegung in den Spitzbögen fortsetzt. Auf diese Weise erscheint selbst der Pfeiler als ein belebtes Ganzes, welches mit elastischer Kraft emporschießt. Weil dem ganzen Bau eine Anlage zur Bewegung nach oben gegeben ist, spricht sich diese auch in der Wölbung der Fensterumfassung aus, indem diese die Form des Spitzbogens annimmt. Selbst die Fensteröffnungen entsprechen dem Gesetze, das durch das Ganze herrscht, denn sie sind gewöhnlich im Verhältniß zu ihrer Höhe schmal, sind von außen mit spitzen Giebeln eingefaßt, welche die gerade Linie des Kranzgesimses theilweise entweder verdecken oder durchbrechen. Den Strebepfeilern, welche zur Belebung des Organismus in Absätze gebrochen werden, wird ihre aufsteigende Bewegung dadurch gerettet, daß auf den Absätzen Giebeldächer oder kleine Thürmchen mit pyramidaler Spitze angebracht sind und denselben eine selbstständig emporsteigende und frei ausgehende Bewegung gegeben ist. Die Strebepfeiler durchbrechen auch das Kranzgesimse, mildern die Wirkung der horizontalen Richtung und laufen in ein frei und schlank aufsteigendes Pyramidenthürmchen aus, wodurch also ihre frei aufwärtsgehende Richtung angedeutet ist. Da das massige Dach bis zur Bildung eines spitzen Winkels erhoben ist, verläugnet auch hierin das Gebäude seinen eigenthümlichen Charakter nicht. Der emporstrebende Charakter des germanischen Domes zeigt sich besonders in den mit demselben organisch verbundenen Thürmen. Schon die Höhe derselben, durch welche sie auch troß ihrer Massenhaftigkeit schlank werden, beurkundet den Charakter dieses Bau-

styls. Die Thürme sind so angelegt, daß an denselben immer mehr ein rastloses Emporstreben wahrgenommen wird. Da, wo der Thurm in ein Achteck umschlägt, erheben sich frei von den Eckseiten wieder kleinere Thürmchen. Jeder Theil des Thurmes entwickelt sich aus dem untern, und drückt das Streben aus, sich immer freier aufwärts auszubilden. Das achteckige Obergeschoß ist aus dem Stamme des Thurmes hervorgewachsen, und strebt auf ein neues schlank und kühn aufwärts. Noch mehr erkennen wir in der aus acht freistehenden Rippen gebildeten Spitze die rastlose Bewegung nach oben, die endlich in der Kreuzesblume ihr Ende erreicht hat. Indem sich die Blume gegen den Himmel öffnet, scheint der ganze Bau in seinem Aufwärtsstreben auszuruhen und anzudeuten, daß er es nicht vermöge, noch weiter emporzusteigen. So weit kann die Erde sich zum Himmel erheben, da sie aber sich nicht sichtbarlich mit dem Himmel verbinden kann, öffnet sich der Blumenkelch sehnsuchtsvoll demselben, er möchte sich zu ihr herablassen.

Es steht also dem Gesagten zufolge in dem germanischen Dom ein schön gegliedertes organisches Ganzes vor uns, das durch seine leichte, freie gerundete und proportionirte Entwicklung nach oben einen ungemein gefälligen Eindruck macht und ohne Anstand etwas Schönes genannt werden darf. Wie der menschliche Leib unter allen organisirten Wesen die höchste Stufe einnimmt, weil in ihm die Gesetze der Organisation sich am vollkommensten realisirt haben, so stellt sich der germanische Dom als die höchste Stufe der architektonischen Organisation dar; und wie wir der menschlichen Gestalt vor allen andern organischen Wesen den Vorzug geben müssen, so können wir auch dem germanischen Dom den Vorzug vor allen andern Bauten, die wir kennen, nicht versagen, und müssen das Prinzip, das seiner Construction zu Grunde liegt, als das der höchsten und vollkommensten Architektur erkennen. Er hat auch die Wirkung seiner organisch aufwärtsstrebenden Gestaltung nicht verfehlt, son-

dern von Anfang Geist und Herz der Beschauer zum Himmel erhoben.

Da wir nun den germanischen Dom als ein organisch gegliedertes und leicht aufwärtsstrebendes Ganzes ansehen, erkennen wir ihm eine hohe Schönheit zu; weil aber der Grad der Vollkommenheit einer Organisation davon abhängt, in wie weit durch sie das Leben die todten Stoffe überwunden, seinen Gesetzen unterworfen und zur freien Lebensthätigkeit geschickt gemacht hat, fragt es sich, welchen Grad von Organisation der germanische Dom in der Architektur erreicht habe. Von der Beantwortung dieser Frage wird es abhängen, ob wir nicht berechtigt sind, den germanischen Dom noch auf eine höhere Stufe ästhetischer Schönheit zu stellen als bisher geschehen ist. Die Pflanze ist auch ein organisches Wesen, allein das Leben ist noch von der Materie gebunden und beherrscht, und somit noch nicht zur freien Bewegung gekommen; sie erreicht in ihrer Blüthe die höchste ihr mögliche Lebensäußerung und bildet hiedurch den Uebergang zu dem freier gewordenen Lebensprinzip im Thierreich. Das Thier, sagt daher Oken, sehr bezeichnend, ist Blüthe ohne Stamm. Auf der niedersten Stufe der thierischen Organisation beginnt die Materie vom Leben zur freien Bewegung gestaltet zu werden. Je vollkommener das Thier seiner Organisation nach ist, desto mehr verschwindet an ihm die todte Masse und desto belebter ist es. An dem höchsten Organismus, dem menschlichen Leibe, ist die Materie so weit vom Leben beherrscht und verschlungen, daß nicht nur das Massenhafte und Starre ganz verschwunden ist, sondern selbst der materielle Stoff nichts als Leben zu sein scheint. Welche bewunderungswürdige Vollendung hat daher die Architektur in dem germanischen Dom erreicht, da es ihr in diesem gelungen ist, die todten Stoffe, alles Massenhafte und Starre gleich dem höchsten und vollkommensten Organismus der Erde durch ein kräftiges Lebensprinzip zu bewältigen und im Leben aufgehen zu lassen. Kein Bauwerk der Welt hat je diesen hohen

Grad von Vollkommenheit erreicht, und die Architektonik wird für alle Zukunft kein höheres Prinzip aufstellen können als dasjenige, nach welchem die leblose Masse beherrscht und zu einem belebten Organismus gebildet wird. Bewunderungswürdig ist schon der Gedanke und noch mehr die Ausführung, alles Massenhafte, Schwere und Plumpe des Mauerwerkes in den Hintergrund zu stellen, den Augen des Beschauers zu entrücken und statt der Mauermasse ein reiches Spiel von belebten leichten Gliedern erscheinen zu lassen. Welchen Fortschritt hat dadurch die Architektur gegen die frühere Periode gemacht! Der Anblick des Innern und Aeußern des germanischen Domes vermittelt den Eindruck des Leichten, des Schwebenden, lebendig Ineinandergreifeuden und befreit uns von dem architektonischen Alpdruck der frühern Periode. Während wir in dem romanischen Dom noch die starre Mauermasse vorherrschend fiuden, verschwindet hier die Starrheit der Mauer und erscheint in dem Gewölbe als eine vollständige Gliederung von Stützen und Gewölbebögen. Das Gewölbe erscheint nach der Anwendung von Quer- und Kreuzgurten nicht mehr als eine schwere Masse sondern als ein leichtgespanntes und schwebendes Gewebe von Gurten über den Räumen der Schiffe. Weil die Gewölbe von einzelnen Pfeilern oder Säulen getragen werden, bedürfen sie nicht mehr einer Mauermasse zu einem Widerlager, sondern nur der Strebepfeiler, welche nun nach innen und nach außen den Kern der Mauer ausmachen, und damit diese nicht nach außen in einer dem ganzen System widersprechenden Starrheit erscheinen, wurden sie mehrfach gebrochen. Da nun bei dieser Einrichtung die Mauer zwischen den Strebepfeilern nicht mehr als Stütze nothwendig ist, so benützte man diesen Raum zu hohen und weiten Fenstern, und wandte nur eine leichte Füllmauer zum Einschluß und untern Brüstung der Fenster an. Da nun auf diese Weise die flache und starre Mauermasse verschwand, bekam das ganze Gebäude einen leichten Charakter, der sich auch im Einzelnen kund gab. An die Stelle des

viereckigen massenhaften Pfeilers der frühern Bauart, der wegen der Schwere der Arcaden und des Gewölbes erforderlich war, trat nun die belebtere Cylinderform der Säule, an welche sich leichte Halbsäulen als Träger der Gewölbegurten anschlossen. Das Massenhafte des Cylinders verschwand besonders durch das Anlehnen von stärkern oder schwächern Halbsäulen und die nach dem Gesetz der Cannelirung gebildete Einziehung zwischen diesen Halbsäulen, und bekam die Gestalt eines belebten Ganzen. Um die leichte Mauermasse zwischen den Strebepfeilern, in welcher die Fenster angebracht sind, noch mehr zu verdecken und zu beleben, wurden die Fenster mit reicher architektonischer Dekoration eingefaßt, und so auch die Thürme. Indem man unter den Fenstern an den obern Theilen des Mittelschiffes eine durchbrochene Gallerie oder ein gallerieähnliches Nischenwerk anordnete, und dieses mit der Fensterarchitektur in Verbindung setzte, und die Wand der Obertheile desselben harmonisch gliederte, verschwand die Mauerlast aus den Augen des Beschauers. Wie nun die Architektur das Massenhafte, Schwere und Plumpe im Innern des germanischen Domes überwunden, beseitigt und an die Stelle desselben leichte und belebte Glieder gesetzt hat; so suchte sie auch im Aeußern die Masse und die Schwere dem Auge des Beschauers zu entrücken. Da im Aeußern wie im Innern die Strebepfeiler die eigentliche Mauermasse des Domes bilden, benahm man denselben nach außen das Starre und Schwere dadurch, daß man sie theilte und gliederte, und jeden Absatz in ein Giebeldach oder ein pyramidales Thürmchen auslaufen ließ. Das Schwerfällige der Strebepfeiler wurde nicht nur dadurch beseitigt, daß die Absätze, je weiter sie aufstiegen, immer schwächer wurden, sondern auch dadurch, daß der Gipfel derselben sich in ein pyramidenförmiges Thürmchen verlor. Weil die Strebepfeiler an dem obern Theil des Mittelschiffes nicht die starke Ausladung haben, wie die an den Seitenschiffen und denselben auch eine feste Grundlage fehlte, ersann man ein Werk, welches zwar mehr Steinmasse

erforderte, aber dem Aeüßern eine ungemeine Zierde verlieh, und das Massenhafte noch mehr verschwinden ließ. Man machte die Strebepfeiler der Seitenschiffe stärker als es sonst erforderlich war, erhöhete sie über das Dach hinaus, um von denselben aus freigewölbte Stützen zu den Strebepfeilern des Mittelschiffes hinüber zu führen, und diese zu stützen. Das Massenhafte der Bögen wurde wieder durch eine neue Steinmasse vermindert, nämlich durch ein frei eingespanntes Sproßwerk. Inner der Thürmchen-auf den Strebepfeilern läuft zuweilen eine durchbrochene Gallerie hin mit vielerlei architektonischen Zierwerken, welche nicht nur dazu dient, den aufwärtssteigenden Charakter des Baues zu bezeichnen, sondern auch die Masse des Daches dem Auge zu entziehen. Welche breite Mauerfläche bildet die Façade des Doms, aber siehe, die schwere Mauermasse verschwindet durch die Eingliederung der Thürme, durch die architektonische Einfassung der Portale, durch den besondern Zwischenbau über dem Hauptportal, das große Prachtfenster und dessen Umfassuugen und durch Fensteröffnungen der Thürme. Welche Steinmasse wird erfordert, um einen oder zwei ungemein hohe Thürme zu bauen, aber dennoch gewähren diese den Eindruck der leichten Bewegung nach oben. Die germanische Architektonik wußte die ungeheure Steinmasse so organisch zu behandeln und zu verwenden, daß jedes Stockwerk von selbst aus dem untern hervorgewachsen zu sein scheint und das Massenhafte mit der aufsteigenden Bewegung immer mehr verschwindet. In welch großen Contrast steht hier die Spitze des Thurmes mit dem untersten Stockwerk! Das achteckige Obergeschoß hat sich schon frei gemacht und scheint bei seiner Durchsichtigkeit die schwere Masse ganz abgestreift zu haben. In der aus acht freistehenden Rippen gebildeten Spitze, zwischen welchen ein zierliches Spiel von durchbrochenen Rosetten eingespannt ist, feiert der germanische Dombau seinen höchsten Sieg über die todte Masse des Gesteins, und will sich in seiner Blume zum beweglichen Organismus verklären. Da also, wo der Bau am

weitesten von der Erde entfernt ist, feiert er auch seinen Triumph über die Schwere und es beginnt die Masse nicht nur höchst belebt, sonder selbst verklärt zu werden. Wunderbares hat die Architektonik in dem germanischen Dombau geleistet, denn sie hat hier nicht nur einen wohl gegliederten und leicht aufwärtsstrebenden Organismus darzustellen, sondern auch durch diesen die todte Masse am weitesten zu bewältigen und ihm ein höheres Leben einzuhauchen gewußt. Da nun der germanische Dombau unter allen Gebäuden der Erde das Schwere und Massenhafte des Materials am siegreichsten überwunden und dasselbe zum Ausdruck eines Geistigen erhoben und verklärt hat, können wir Anstand nehmen demselben hohe Schönheit zuzuerkennen? Dem Siege der Architektonik über die todte Masse und der Belebung derselben durch ein geistiges Element kamen auch die übrigen bildenden Künste zur Hilfe. Die Malerei und Sculptur, die zu jener Zeit keine höhere Aufgabe gehabt zu haben scheinen als die architektonische Kunst zu verherrlichen.

Der Fortschritt der Architektur zu ihrer Vollendung zog auch die bildenden Künste — Sculptur und Malerei — mit sich fort und forderte diese vielfach auf, ihr nachzufolgen, da sie diesen so viele Gelegenheit zu selbstständiger Erscheinung darbot. Die Sculpturwerke erscheinen wohl als selbstständige Werke, allein sie dienen auch dazu, den Organismus des Domes mit heiligem Leben zu erfüllen, die starre Mauer zu verdecken, und das Materielle zum Ausdruck eines Höhern zu verklären. Außer den Altarwerken, die als für sich bestehende Werke zu betrachten sind, fand die Stein-Sculptur eine enge Verbindung mit der Architektur. Da nun diese selbst wieder eine architektonische Anlage erhielten, vereinigte sich mit ihr ein Reichthum von bildnerischen Darstellungen. Das Tabernakel, das sogenannte Sakramenthäuschen, lehnt sich thurmartig an die Seitenwand des Chors an, mit mannigfaltig gegliederter und durchbrochener Arbeit, und erscheint als ein eigenes hohes Gebäude in dem Dom. Ebenso

wurde auch der Taufstein und die Kanzel künstlerisch behandelt. Gewöhnlich sieht man an den Säulenpfeilern oder auch an der obern Wand des Mittelschiffes die Statuen der 12 Apostel auf Consolen und unter einem durchbrochenen Thürmchen, und häufig auch da Bildhauerarbeiten mit architektonischer Umfassung angebracht, wo leere Flächen zu decken waren. Im Aeußern ist es vorzüglich die Architektur der Portale, welche sich mit reichlichem Schmuck der Skulptur ververeinigte. Zwischen den Gliederungen der Seitenwände der Portale stehen Statuen auf Consolen und haben über sich eine pyramidenartige Bedachung, und setzen sich sofort in den Wölbungen des Bogens. Reliefbildungen bedecken das Bogenfeld, welches sich über den eigentlichen Thüröffnungen befindet; auch die Giebel über den Portalen sind gewöhnlich durch Statuen oder Reliefs ausgefüllt. Wie sinnreich wurde der starrichte Mauertheil des Gebäudes, der Strebepfeiler, nach außen dadurch belebt, daß an demselben und in dessen Thürmchen sehr häufig Statuen auf Consolen und unter pyramidaler Bedachung angebracht wurden.

Weil die germanische Architektur dahin strebt, die Masse der Wände durch architektonisch belebte Formen aufzulösen und dem Anblick zu entziehen, fand die Wandmalerei weniger Gelegenheit in dem Innern und Aeußern des Domes als in den Gebäuden des frühern Styls. Was an Wandmalerei gefunden wird, ist nicht von großer Bedeutung, wichtiger aber und wirksamer ist dagegen die Glasmalerei. Da die hohen und weiten Fensteröffnungen einen ungegliederten und unbelebten Raum darboten, der mit der Gliederung und Belebung des ganzen Baues in Widerspruch stand, drängte das Streben nach harmonischer Einheit zu Etwas hin, was die höchste Bewältigung und Verklärung der Materie bezeichnet. Weil die Fensteröffnungen mit weißem Glas einen Raum darstellen, der nur von Licht und Luft erfüllt ist, suchte man auch das Licht dieses Raumes in Dienst der Architektur zu nehmen. Man verfiel darauf, das Glas zu bemalen, die

Farben einzuschmelzen und nun mit den bemalten Scheiben statt der farblosen, die Fensteröffnungen auszufüllen. Die Hauptdarstellungen der Glasmalerei sind wie bei der Sculptur und Tafelmalerei, Bildnisse von Christus, Maria und den Heiligen. Die einzelnen Gestalten oder Scenen wurden zwar vollständig ausgebildet, mußten sich aber der architektonischen Umgebung fügen. Ein reiches und vielfach wechselndes System von Ornamenten umschlang und verband diese Darstellungen, faßte die in einem Fenster vorhandenen zu einem Ganzen zusammen und verband sie unmittelbar mit der Fensterarchitektur. Das Sinnreichste und Bewunderungswürdigste an dieser Erfindung ist, daß sich die Kunst hier selbst des Lichtes bemächtigte und sich dienstbar machte. Obgleich die Theile des Fenstergemäldes musivisch zusammengesetzt wurden, sich meistens nur als colorirte Umrißzeichnungen darstellen, so macht diese Malerei doch durch die Größe und Klarheit des Styls und die Glut der Farben einen mächtigen Eindruck auf die Beschauer. Wie die Pflanze in ihrem feinsten und freiesten Theil, in ihrer Blüthe, durch die Einwirkung des Lichtes verschiedene Farben erhält, so sind auch die gemalten Fenster des germanischen Doms als die Blüthe desselben zu betrachten, und wie die Blume sich mit Naturnothwendigkeit aus der Pflanze entwickelt und den Culminationspunkt derselben bezeichnet, so ist die Glasmalerei nicht als etwas Zufälliges zu dem Bau hinzugekommen, sondern hat sich als einen integrirenden Theil eingefügt. Wie die Pflanze in ihrer Blüthe sich das Licht am stärksten aneignet und in der Farbe ihren Kampf mit demselben beendigt, so hat der germanische Dom in der Glasmalerei sich selbst des Lichtes bemächtigt und es zum Träger seiner feinsten Bildungen gemacht. Und wie in der rothen Farbe die höchste Verklärung des Pflanzenstoffes erscheint, so hat das Materielle des Domes seine höchste Verklärung in der Glasmalerei, besonders in der vorherrschenden und glanzvollen rothen Färbung derselben erreicht. Die Glasmalereien sind daher die farbenreichen

Blumen, die der Organismus des Domes aus sich selbst hervorgetrieben hat. Die gestaltlose Lichtfläche der Fensteröffnungen gestaltet sich durch die Glasmalerei zu Bildern, die aus Licht und Luft gewoben zu sein scheinen und erreichen den höchsten Grad der Verklärung und Vergeistigung des Materiellen. Weil auch die Fensteröffnungen in der Malerei eine große Lücke dargestellt hätten und mit der Umgebung in Widerspruch gerathen wären, haben auch die Maler diese Lücke gewöhnlich dadurch ausgefüllt, daß sie die Natur durch dieselben in Aussicht stellten. Die Glasmalerei erscheint wie ein Regenbogen an dem Horizont des Domes und verkündigt den ewigen Frieden, der in diesem Gebäude zu finden ist. Bedenken wir nun, daß die Architektur in dem germanischen Dombau nicht nur die grobe, sondern auch die feinste Materie bewältigt, in den Bereich ihrer Gestaltungen gezogen und zur höchsten Verklärung erhoben hat, so können wir nicht anstehen zu behaupten, daß der germanische Dombau hohe Schönheit sei. —

In dem germanischen Dombau hat sich allerdings die todte Materie zu einem gegliederten, frei aufwärtsstrebenden, belebten organischen Ganzen gestaltet, es entsteht nun aber die weitere Frage, ob wir demselben schon um deßwillen ästhetische Schönheit vindiciren dürfen, da ja diese nur den eigentlichen Kunstwerken zukommt. Sind wir berechtigt, dem germanischen Dom das Prädikat der ästhetischen Schönheit beizulegen, da wir nur diejenige Gestaltung eines Stoffes im ästhetischen Sinn schön nennen, welcher eine Idee, ein Geistiges, zu Grunde liegt und sich durch diese ausspricht? Weil die wahre Kunst eigentlich in der Belebung des sinnlichen Stoffes durch ein Ideal, ein Urschönes, besteht, oder durch die Kunst Ideal und Stoff sich in einer Form vereinigen, so daß das Ideal als die belebende Seele des Stoffes erscheint, glaubten mehrere Aesthetiker, die Architektur nicht unter den Künsten aufzählen zu dürfen, weil es dieser an der Kunstform und dem Ideal fehle. Dieselben scheinen von einer beschränkten Ansicht über die

Kunst ausgegangen zu sein. Weil die Kunst-Schöpfungen ihre Formen von der Wirklichkeit abstrahiren, und wenn der Künstler auch ideale Formen schafft, diese sich doch immer ihren Bestandtheilen nach auf die Wirklichkeit reduciren lassen, glaubte man die Werke der Architektur nicht als Kunstwerke ansehen zu können, weil sie kein Vorbild in der Schöpfung haben. Manche haben daher geglaubt, in dem Dom eine Nachbildung des Universums zu finden, um ihm den Anspruch auf Kunstwerk zu retten. Da die wahre Kunst wirklich eine neue Schöpfung ist, in welcher sich die Aehnlichkeit des menschlichen mit dem göttlichen Geiste augenfällig beurkundet, den vorhandenen Stoff so gestaltet, daß die Gestalt keiner der Wirklichkeit gleicht, so erkennen wir in dem germanischen Dombau eine organische Gestaltung, die nicht die des menschlichen Leibes, der Pflanze, der Thiere nachahmt, sondern eine Organisation eigener und neuer Art ist, die jedoch wieder nichts anderes ist, als eine freie selbstschöpferische Nachahmung der Organisation im Allgemeinen, die durch die weite Schöpfung Gottes herrscht. Hat nun aber der menschliche Geist in dem Dombau einen Organismus realisirt, der nicht eine Nachahmung dieses oder jenes in der Wirklichkeit, sondern eine Abstraktion aller organisirten Wesen und eine neue Organisation des leblosen Stoffes ist, so hat sich die Architektur weit selbstständiger in der Gestaltung ihrer Kunstform gezeigt als die übrigen Künste und den Sieg über diese errungen. Wenn nun auch zugegeben werden kann, daß der germanische Dombau einen Organismus darstelle, und somit die Form des Schönen habe, so fragt es sich aber weiter, ob dieser Form auch eine Idee oder ein Geistiges zu Grunde liege und in demselben einen angemessenen realen Ausdruck gewonnen habe. Betrachten wir z. B. ein gutes Madonnabild, so gibt sich uns in demselben mittelst Zeichnung und Farbe ein individueller Geist oder eine besondere Gemüthsstimmung zu erkennen. Obgleich einige Aesthetiker

die Schönheit der organischen Bildung und Gliederung des Dombaues nicht zu läugnen vermochten, so wußten sie denselben doch nicht den übrigen Künsten anzureihen, weil sie immer noch das zweite Hauptmerkmal des Schönen, den Ausdruck eines bestimmten Geistigen, vermißten. Diese faßten wieder das Wesen der Kunst zu enge und zu beschränkt auf, indem sie das Geistige nur in menschlichen Charakteren oder Gemüthsstimmungen, Handlungen u. s. w. zu finden glaubten, oder nur Erscheinungen der Natur als schön anerkannten. Wollen wir in dem germanischen Dombau den Geist der christlichen Kunst finden, oder ihm ästhetische Schönheit zuerkennen, so müssen wir auch das Geistige, die Idee, das Leben, oder wie wir es nennen wollen, zu bestimmen suchen, welches seinen Organismus durchdringt, belebt und verklärt. Wie jedem lebendigen Organismus ein Geistiges, oder sei es auch nur ein Lebensprinzip, inwohnt, so muß auch dem künstlerischen Organismus ein Geistiges oder ein Leben zu Grunde liegen. Fragen wir, wozu der germanische Dom gebaut wurde, und die Antwort auf diese Frage wird uns auf das Geistige führen, das den Organismus desselben durchdringt und belebt. Wozu ist das Gebäude, das sich durch Größe und Höhe seines Innern und Aeußern über alle übrigen Gebäude erhebt? Warum wurde es mit so vieler Mühe und so großem Kostenaufwand aufgeführt, so sorgfältig gegliedert und so reich verziert? Herrschte vielleicht dabei der Gedanke vor, ein geräumiges Local zur kirchlichen Versammlung zu gründen? Nein, denn dieses wäre viel einfacher und wohlfeiler erreicht worden. Es mußte daher ein anderer Grund vorliegen, warum dieses Gebäude auf so ganz eigene und grandiose Weise zu Stande kam. Wozu Salomo den prachtvollen Tempel in Jerusalem baute und mit so kostbarem Geräthe versah, spricht er selbst in dem Gebete zu Gott bei dessen Einweihung aus mit den Worten: „Erbaut habe ich ein Haus zur Wohnung dir und eine Stätte zu deinem

Sitze auf ewige Zeiten." 1 Kön. 8, 12. Wie nun Salomo den Tempel zum Hause Jehovas bestimmte, so erklärte Jehova auch dieses Gebäude als seine irdische Wohnstätte, indem er sprach: „Ich habe geheiligt dieses Haus, das du erbaut hast, und will meinen Namen dahin legen auf ewig; und meine Augen und mein Herz sollen da sein alle Tage." 1 Kön. 9, 3. Weil der Tempel auch zur Versammlung des Volkes diente, sonderte Salomo darin wieder einen Platz zur engern Wohnung des Allerhöchsten ab, wo die Bundeslade aufbewahrt wurde, auf deren Mitte zwischen den Cherubim man sich die Stätte des Allerheiligsten dachte. Da nun der Tempel Salomos als irdische Wohnstätte Jehovas galt, so strömten auch die Israeliten von dem Lande dahin, um da die Befriedigung aller Herzensbedürfnisse zu finden. Jehovas Geist wohnte und waltete durch das ganze Gebäude Salomos und hatte in demselben seinen sichtbaren Ausdruck erhalten. Das Leben und Wirken des Gottmenschen auf Erden wurde und wird so vielfach Gegenstand bildlicher Darstellung, durch was Anderes kann aber seine sakramentale Gegenwart, die dauert bis an das Ende der Welt, dargestellt und den Gläubigen vermittelt werden, als durch den Kirchenbau? Der im Sakramente gegenwärtige Heiland der Welt hat in dem christlichen Tempel seine irdische Wohnung genommen, um bei den Seinigen zu bleiben bis an das Ende der Welt. Er ist es selbst, der mit seinem Geiste hier Alles durchdringt und belebt, oder er selbst ist die Seele oder das Leben dieses Organismus. Je lebendiger der Glaube an die persönliche Gegenwart Christi in der Eucharistie wurde, zu dessen Belebung besonders das Frohnleichnamsfest, das von der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts an immer allgemeiner und feierlicher begangen zu werden anfing, beitrug, desto mehr bestrebte man sich dem persönlich gegenwärtigen Herrn und Heiland eine würdige Wohnstätte auf Erden zu bereiten. In der Freude des Herzens, den Helfer in aller Noth immer bei sich zu haben, scheute man weder Mühe noch Kosten,

dem Herrn ein Haus zu bauen, das an Größe, Pracht, Schönheit und Kostbarkeit alle Häuser übertraf. Wie Jehova in dem Tempel zu Jerusalem wieder einen beschränkteren Raum zu seiner Wohnstätte hatte, so wurde dem persönlich gegenwärtigen Herrn und Heiland ein besonderer Tempel in dem germanischen Dom errichtet, das Tabernakel, sein Gezelt. Dieses ist der Ort des Allerhöchsten, vor dem die Kniee sich beugen. Der Geist des gegenwärtigen Christus ist es daher, der den germanischen Dom durchdringt und belebt, in diesem den realen Ausdruck seiner Gegenwart erhalten hat und es zu einer vollkommenen Schönheit erhebt. Der Geist Jesu Christi ist aber der Geist der Einigung und Einheit, der Freiheit und der Erhebung, der Läuterung und Heiligung. Christi Geist ist auch der Geist seiner heil. Gemeinde, und darum ist der germanische Dom Ausdruck des christlichen Geistes oder des Geistes des Christenthums überhaupt.

Der Geist des Christenthums ist der Geist der Einigung und Einheit. Daß Christus die geistige Zerrissenheit und Zersplitterung des Alterthums aufheben, alle Menschen zu einer Familie oder Haushaltung Gottes auf Erden verbinden will, erhellet besonders daraus, daß er die Einheit der Gläubigen unter sich in dem Grad wünscht, wie sie zwischen ihm und dem Vater besteht. Die Frucht des christlichen Geistes zeigt sich am glänzendsten in der ersten Christengemeinde, in welcher Tausende Ein Herz und Eine Seele waren. Die Einheit der Christgläubigen soll und kann aber nur eine organisch gegliederte unter dem Einen unsichtbaren Oberhaupte sein, wo ein Jeder nach den Gaben des Geistes seine Stelle einnimmt. Daß die Einheit der Christen eine organische sei, bezeugt uns besonders der von dem Geiste Christi tief erleuchtete Apostel: „Gleichwie wir an einem Leibe viele Glieder haben, alle Glieder aber nicht dieselbe Verrichtung haben, so sind wir Viele ein Leib in Christo, einzeln aber untereinander Glieder.“ Röm. 12, 4. Der Geist der organischen Einigung und Einheit, der von Christus ausgeht, hat zuerst

seinen Ausdruck in der Gemeinschaft der Christen gefunden, und nachdem er lebendig von der Christengemeinschaft ergriffen worden, hat er auch in dem germanischen Dom eine künstlerische Erscheinung gewonnen. Es drängte und trieb der christliche Geist die Architektonik, wie es mir scheint, bis sie ein Werk geschaffen hatte, das entsprechender Ausdruck des Geistes Christi und der kirchlichen Gemeinschaft war. Welch anderes Gebäude wäre wohl mehr im Stande, diesen Geist der Anschauung näher zu legen, als der germanische Dom, der vermöge der organisch gegliederten und belebten Einheit aller seiner Theile das reale Abbild der durch Christi Geist gestifteten Christengemeinschaft ist. Wie an jedem Werke organischer Einheit der Blick mit Wohlgefallen weilt, so auch an dem germanischen Dom.

Da das Menschenwesen durch die Vereinigung eines materiellen und eines geistigen Elements entstanden ist, machen sich in ihm zweierlei Gesetze — das der Schwere und das der Freiheit — geltend, allein nur wenn das zweite über das erste siegt, gelangt der Mensch zur wahren Einheit mit sich selbst und erlangt eine Würde. Seinem irdischen Bestandtheil nach, steht er unter dem Gesetze der Schwere, und fällt der Erde zu, in seinem geistigen Theil hat er dagegen einen Zug nach oben, nach Freiheit, Licht und Seligkeit. Weil er aber ein freies Wesen ist, kann er sich gegen sein geistiges Gesetz empören und sich dem Zuge nach unten — dem Gesetze der Schwere ganz hingeben und seine Bestimmung gänzlich vereiteln. Wie die Pflanze in feuchtem Boden wurzelnd in Luft und Licht immer mehr emporstrebt und sich von der Erde frei zu machen sucht, bis sie in ihrer Blüthe den Abschluß ihrer Entwicklung erreicht hat, und wie die Wasserpflanze sich anstrengt, um wenigstens mit ihrer Blüthe den Wasserspiegel und damit mehr Licht zu erreichen, so soll das menschliche Wesen, wenn es sich naturgemäß entwickelt, immer mehr aufwärts streben, von der Erde sich immer freier machen, sich zur wahren Freiheit, zu Licht und Friede erheben.

Da nun aber die Menschheit in Folge des Erbverderbnisses ihrer Natur und Bestimmung zuwider sich dem Zuge nach unten immer mehr hingab, erschien die Sonne der Gerechtigkeit mit neuem Lichte und neuer Wärme, um die verlorene Richtung des Menschengeschlechtes nach oben wieder zu beleben und zu befördern. Daß die Richtung und das Streben des Christen auf Befreiung des Geistes aus den Banden der Sünde, welche ihn an die vergängliche Erde fesseln, und auf das Unsichtbare und Unvergängliche gerichtet sein soll, erhellet besonders aus der Forderung Christi: Suchet zuerst das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit. Matth. 6, 33. Sammelt euch Schätze in dem Himmel, wo sie weder Rost noch Motten verzehren und wo sie Diebe nicht ausgraben noch stehlen. Matth. 6, 19. Der Apostel sagt: Der Herr ist Geist, wo aber der Geist des Herrn ist, da ist Freiheit. 2 Cor. 3, 17. Der Geist des Christenthums bewirket daher (unter geheimnißvoller göttlicher Mitwirkung) Befreiung von der Herrschaft der Sinnlichkeit, Unterordnung des sinnlichen Elementes unter das geistige und das Streben nach höherem, freierem, d. h. seligem Leben in dem Himmel. Christi Geist wurde der Geist seiner Gemeinde, und veranlaßte ein rastloses Streben nach oben durch Selbstbeherrschung, Resignation und Abtödtung, welches der Apostel trefflich mit den Worten bezeichnet: Unser Wandel ist in dem Himmel. Phil. 3, 20. Durch was Anderes hat aber dieses durch den Geist des Christenthums veranlaßte Streben nach oben einen bessern sichtbaren Ausdruck bekommen als durch den germanischen Dombau, dessen Organismus in allweg ein leicht und frei aufwärtsstrebender ist? Der ganze Geist der christlichen Gemeinde, der Christi Geist ist, kann durch kein anderes Kunstwerk vollständiger dargestellt werden als durch die Architektur.

Durch die Hingabe des Menschen an die Herrschaft der Sinnlichkeit wurde das ganze menschliche Leben entweihet und sein höheres Leben getödtet, darum sagt ganz trefflich ein Weiser des alten Bundes: Der Leib, der verweslich ist,

beschweret die Seele, und die irdische Hütte drückt nieder den vieldenkenden Geist. Weish. 9, 15. Da Gott aber den Menschen nicht zur Unlauterkeit sondern zur Heiligkeit berufen hat, sollte die Sonne der Gerechtigkeit das in Finsterniß und Entfremdung starrende Leben der Menschen wieder erwecken, reinigen und heiligen. Unter Einwirkung dieses gnadenvollen Sonnenscheins begann ein neues, höheres und reineres Leben in der Christengemeinde sich zu entwickeln, dessen ganzes Streben dahin ging, den sinnlichen Theil zu überwältigen, zu vergeistigen und zu verklären der Anforderung entsprechend: Lasset die Sünde nicht herrschen in eurem sterblichen Leibe, so daß ihr seinen Gelüsten gehorchet. Röm. 6, 12. Ziehet den neuen Menschen an, den nach Gott erschaffenen in Gerechtigkeit und Heiligkeit der Wahrheit. Ephes. 4, 24. Bringet eure Leiber als ein lebendiges, heiliges und Gott gefälliges Opfer dar. Röm. 12, 1. Der Geist Christi ging auch in seine Gemeinde über und diese eignete sich denselben so sehr an, daß der Apostel Paulus von sich sagen konnte: Ich lebe, doch nicht ich, sondern Christus lebt in mir. Der Geist des Christenthums erweckte auch wirklich ein neues Leben, das reinigend, heiligend und verklärend auf das Sinnliche wirkte. Dieses neue Leben konnte aber in Nichts einen angemesseneren künstlerischen Ausdruck finden als in dem germanischen Dombau, der in seinem weiten Umfange die vollständigste Bewältigung, Belebung und Verklärung der todten Masse, wie wir gesehen haben, in der Architektur darstellt. Wie das ganze menschliche Wesen durch die Aufnahme des Geistes Christi geweihet, geheiligt und vergeistigt wird, so hat der germanische Dombau Christi und seiner heil. Gemeinde Geist in sich aufgenommen und läßt ihn durch alle seine Glieder herrschen.

Der germanische Dom ist daher die würdigste Wohnstätte des sakramental gegenwärtigen Christus und hat die Bestimmung durch sich selbst und Alles, was er enthält, den Geist Christi, den Geist der Einigung und Einheit, der Freiheit und Erhebung, der Läuterung und Verklärung der Chri-

stengemeinde zu vermitteln. Der Dombau ist daher auch das großartigste und vollständigste Kunstwerk, das die Welt je gesehen hat; er ist das Erhabene unter den Kunstwerken. Da nun in diesem Dombau der christliche Geist die großartigste künstlerische Gestalt gewonnen, zu seinem Ausdrucke einen Organismus geschaffen, der nirgends ein Vorbild findet, diesen sich ganz entsprechend gegliedert und gebildet, und auch die Größe und Höhe des Gebäudes sich — dem weltumgestaltenden und erneuernden Geiste des Christenthums — angepaßt hat, nehmen wir keinen Anstand, den germanischen Dombau als ein vollkommenes Kunstwerk zu bezeichnen, den Geist der wahren christlichen Kunst in ihm zu erkennen und ihm das Prädikat des ästhetisch Schönen beizulegen. Weil aber das Kunstwerk nicht absicht- und zwecklos sein kann, sondern seiner Natur nach auf Belebung des Sinnes für das Schöne, Edle und Erhabene abzielt, und die wahre Kunst auch nie ihre hohe Aufgabe verfehlt hat, so müssen wir auch dem Kunstwerke des germanischen Domes eine hohe Wirksamkeit zuschreiben, und dürfen ihn im Voraus das wirksamste unter allen Kunstwerken nennen. Wie er aus dem christlichen Geiste, der die Quelle alles Edeln, Schönen und Erhabenen in der neuen Welt ist, hervorgegangen, so hat er auch hinwiederum auf die Belebung und Stärkung des christlichen Geistes zurückgewirkt. Die organische Einheit seines Baues hat von jeher den Geist der Einigung unter den Christen belebt und gestärkt; seine Höhe und rastlos aufwärtsstrebende Richtung hat immer Geist und Herz des empfänglichen Beschauers von der Erde zu der lichtvollen und seligen Höhe des Himmels erhoben; denn hier sprechen die Steine: sursum corda! Die Ueberwältigung und Verklärung seiner schweren Masse ist zu allen Zeiten eine Aufforderung gewesen, die Sinnlichkeit abzustreifen und immer nach höherer Vollendung zu streben, dem innern Menschen nach zu wachsen, je mehr der äußere aufgerieben wird. Die Christenschaar hat sich von jeher in diesem Gebäude um den

sakramental gegenwärtigen Heiland gesammelt und ist von dem Geiste der Bruderliebe erfüllt worden; wurde hier immer wieder daran gemahnt, nach dem zu streben, was droben ist, denn die Welt mit ihrer Lust vergeht, wer aber den Willen Gottes thut, der bleibet in Ewigkeit, und ihr immer wieder nahe gelegt, daß sie sich der Welt nicht gleichförmig machen, sondern sich umwandeln soll in Erneuerung des Sinnes. Röm. 12, 2. Der Dom ist daher nicht nur seinem Umfange sondern auch seiner Wirksamkeit nach das Erhabenste unter allen Kunstwerken. Wie sehr bedauern wir, daß es uns nicht vergönnt ist, in dem vollendeten Dombau zu Cöln die ganze Herrlichkeit der erhabensten Architektur zu schauen und die volle ästhetische Wirkung an uns zu erfahren.

Die christliche Religion hat zu ihrem Endzweck, dem verblendeten Geiste des Menschen vermittelst des Glaubens ein Licht einzugießen, das ihm hinüber leuchtet in das ewige Leben, ihn zu reinigen und zu heiligen, ihn in den Stand der verlorenen Heiligkeit wieder einzusetzen, zu Gott zurückzuführen und mit Gott auf das innigste zu vereinigen. Welche Umgestaltung der Ansichten, Gesinnungen und Bestrebungen wurde in Folge der Verbreitung des Christenthums wahrgenommen! Die durch das Christenthum bewirkte Vereinigung des Menschen mit Gott, die alle Gesinnungen und Bestrebungen heiligte und verklärte, wurde die Quelle all des Schönen, Edlen und Erhabenen, das die neue Welt gesehen hat. Während die Kunst des klassischen Alterthums nur auf Vollendung der Form hinwirkte, und diese, indem ihr ein höherer Geist ermangelte, als ihren Endzweck ansah, ging die christliche Kunst von dem Göttlichen und Ewigen aus, suchte dieses durch Gestaltung des irdischen Stoffes zur Erscheinung zu bringen, oder erkannte als ihre Aufgabe und ihr Ziel den materiellen Stoff zum Ausdruck des Himmlischen und Göttlichen zu verklären. Welch wesentlicher Unterschied trennt daher die Kunst der alten Welt von der der neuen! Weil aber die Kunst nur dann eine vollendete ist, wenn die mate-

rielle Gestalt von der Idee des Schönen und Guten ganz durchdrungen und ein entsprechender Ausdruck desselben geworden ist, so können wir nur von da an von einer wahrhaft deutschen christlichen Kunst sprechen, wo die künstlerische Geschicklichkeit und Gewandtheit so weit vorangeschritten war, daß sie den Stoff zum Ausdruck des Ewigen und Göttlichen zu gestalten vermochte. Dieser Zeitpunkt trat aber in Deutschland erst mit dem Anfang des 13. Jahrhunderts ein, wo der christliche Geist den germanischen Volksgeist zum Bewußtsein seiner Kraft und zur freien Selbstthätigkeit erhoben hatte, und auf künstlerische Weise in dem Dombau die großartigste Erscheinung gewann. Indem der Geist des Christenthums hierin den vollkommensten Ausdruck fand, die übrigen Künste sich an die Architektur anschlossen, ihr zur Verherrlichung dienten, und ihren Geist nach und nach in sich aufnahmen, so wurde der Dombau auch die Mutter der übrigen Künste. – besonders der Sculptur und Malerei. Der Geist des germanischen Domes ist, wie wir gesehen haben, der Geist der Einigung und Einheit, der Freiheit und Erhebung, der Läuterung und Heiligung oder mit einem Wort die Wiedervereinigung des Menschen mit Gott durch Christus. Obgleich die Vollendung des Dombaues schon weit vorangeschritten war, so dauerte es doch noch lange, bis Sculptur und Malerei sich auch auf gleiche Stufe der Vollendung erhoben und den Geist des Domes durch sich eben so klar und anschaulich darstellten. Bis zum 14. Jahrhundert hatte in der Bildhauerei und Malerei immer noch der byzantinische Kunststyl vorgeherrscht, und man kann sagen, daß die Kunst erst von da an sich von dem byzantinischen Typus frei machte und zu eigener selbstständiger oder nationaler Gestaltung erhob. Weil der germanische Dom das erste großartige Kunstwerk des deutschen christlichen Geistes war, wurden die übrigen Künste seine Nachahmer, und er ihr Befreier von fremdem Einflusse und ihr Wegweiser zu volksthümlicher Selbstständigkeit. Wir bemerken auch von da an das lebhafte Streben in der Sculp-

tur und Malerei, die deutsche Physiognomie zum Ausdruck des Geistigen zu gestalten, den menschlichen Körper naturgemäßer organisch zu gliedern und zu beleben, und einen frommen, resignirten, ernstgesammelten, hingebenden, reinen und mit Gott vereinigten Geist in die Erscheinung treten zu lassen. Der reiche Schmuck der Architektur ging auch auf Sculptur und Malerei über, wie aber dort der architektonische Schmuck den Geist nicht verdeckte und verdunkelte, sondern ihn nur erhob, so diente auch der reiche Schmuck der Sculptur und Malerei nur dazu, den Eindruck ihrer Werke zu erhöhen und zu sichern. Wenn auch die germanische Kunst der klassischen an äußerer Vollendung weit nachsteht, so hat sie doch den unvergleichlichen Vorzug, daß die Idee des wahrhaft Schönen und Göttlichen, welche dort sehr dunkel und mangelhaft ist, hier so stark und lebhaft hervortritt, daß das Unvollkommene der Technik verschwindet. Das Eigenthümliche der altdeutschen Kunst, die ihren vollgiltigen Repräsentanten in der Architektur hat, besteht also darin, daß die Idee die sinnliche Gestalt hinter sich läßt oder über die Form vorherrscht, daß sie somit die Vermittlerin des christlichen Geistes ist, das Materielle in hohem Grade vergeistigt und verklärt, die Erde mit dem Himmel verbindet, erhebend und heiligend wirkt.

Da die Kunst in unserm Vaterlande vom 13. Jahrhundert an sich ganz selbstständig aus dem deutschen Sinn und Streben entwickelt hat, will es mir immer scheinen, derjenige habe kein ächt deutsches Herz und keinen wahren deutschen Sinn, der an der altdeutschen Kunst keinen Geschmack findet und geringschätzend an ihr vorübergeht. Mit welch reinem Wohlgefallen weilet der ächt deutsche Sinn an dem hohen Dombau, der zugleich als ein nationales Denkmal der einheitlichen Thätigkeit des germanischen Volkes dasteht! Wie gemeinsam haben alle Kräfte zusammengewirkt zum ewigen Zeugniß gegen die egoistische Zerrissenheit des Volkes unter sich in unserer Zeit! Welch ehrwürdiges Denkmal

von dem Streben unserer Vorfahren nach dem Göttlichen und Ewigen ist der hohe Dom für unsere Zeit, der man gewiß nicht Unrecht thut, wenn man ihr vorherrschendes Sinnen und Streben als auf das Materielle gerichtet bezeichnet. Dem Streben nach dem Höhern wurden alle Kräfte und Mittel zum Opfer gebracht. Während die vorherrschende Richtung unserer Zeit auf Erweiterung der politischen Freiheit abzielt, der Einzelne aber immer mehr von einem bösen Dämon gefesselt wird, steht der germanische Dom als ein factischer Beweis von dem Bewußtsein der deutschen Nation jener Zeit da, daß man nur durch Bekämpfung und Besiegung einer feindlichen Geistesmacht zur wahren Freiheit gelangen könne. Unsere Väter haben in dem Dombau ein verdammendes Urtheil gesetzt gegen den Egoismus, Materialismus und Freiheitsschwindel ihrer Söhne. Hiemit ist auch die Frage beantwortet: Warum baut man keine solche Dome mehr?

Das Wunderwerk steht nun vollendet
Für den, der uns zum Heil gesendet,
Zur hohen Wohnung in der Welt.
Es hat sein Haupt so kühn erhoben,
Und strebt so leicht, so frei nach oben,
Vom Erdenraum zum Himmelszelt.

Wo ist die Kraft, die Solches thürmet,
So wunderbar vor Sturz beschirmet,
Und sich zum Denkmal hingestellt?
Vermag der Mensch solch Werk zu gründen,
Das auf der Erde festen Gründen
Emporsteigt zu der Geisterwelt?

Nur jene Kraft kann Solches schaffen,
Die Menschenherzen umgeschaffen,
Und stets den Schwachen stärker macht.
Die Glaubensmacht, die Berg' versetzet,
Hat sich ein Denkmal hier gesetzet,
Den Stein belebt durch Gottes Macht.

Die heil'ge Macht, die nur verbindet,
Die siegreich Hartes überwindet,
Hat schön gegliedert diesen Bau;
Die Wunderbares uns erkläret,
Hat todte Massen hier verkläret,
Vermählet mit des Himmels Blau.

Es ist des Deutschen frommes Leben,
Durch Glaubenskraft geweihtes Streben,
Das rastlos sich zum Himmel hebt;
Es hat dem Stein sich eingepräget,
Den kühnen Bau empor gepfleget,
So daß es in dem Steine lebt.

Wie prangtest du in deiner Jugend,
Ein Zeugniß unsrer Väter Tugend,
Von Deutscher Einheit, Muth und Kraft!
Emporstrebt in dir deutsches Sinnen,
Das Herz empor mit deinen Zinnen,
Empor mit deinem Säulenschaft.

Dein Haupt umhüllt nun schwarze Trauer,
Es glänzt nicht mehr des Tempels Mauer,
Weil Söhne nicht nach Väter Art;
Der Blick hat sich zur Erd' gesenket,
Das Herz der Lust der Welt geschenket,
Es ist nicht mehr so, wie es ward.

Sei immerhin ein würdig Zeichen,
Wohin die edeln Geister reichen,
Die schon verklärt im Leben sind,
Zeig immerhin den Völkern allen
Den Weg, den alle mögen wallen,
Daß sie nicht täusch' der Lehre Wind.

4.

Die kirchliche Aufgabe der Gegenwart.

Ein großer Gedanke ist zu unserer Zeit von Rom aus über die Welt hin ausgesprochen worden, und dieser Gedanke, er hat nicht lange gebraucht, bis er, von seiner eigenen Kraft und Bedeutung getragen, die Gemüther der Völker mächtig ergriffen und den Willen derselben gleichsam wie mit Blitzesschnelle zu Thaten und Handlungen geführt hat: — es ist dieß der Gedanke der Freiheit, und der, welcher ihn verkündigte, ist Pius IX, der Vater der katholischen Christenheit, die Liebe und Freude der Menschen, und der, dessen Namen alle gebildeten Nationen ebenso mit Ehrfurcht als mit Entzücken nennen. Auch in unser teutsches Vaterland herein ist seine Stimme gedrungen, und siehe da! plötzlich, da es geschehen, regen sich frische lebendige Kräfte, die an nichts Geringerem, als an der Organisation eines neuen Systems des politischen und socialen Lebens schaffen, und an der Wiedergewinnung einer längst verlornen Einheit arbeiten, um durch die letztere zu werden, was wir einst waren, harmonisch, sicher, wohlgeordnet, kräftig, ruhig, heiter und freudig im Innern, und stark und ruhmvoll nach Außen. Jeden, in dem eine wahrhaft teutsche Seele wohnt, wird dieses großartige nationale Streben der Gegenwart mit Entzücken erfüllen und zu dem Entschlusse erheben, nach dem vollen Maaße seiner eigenen Kräfte zu diesem schönen Werke mitzuwirken. — Wie aber die Freiheit nicht irgend ein abgesonderter Bestandtheil der geistigen Natur des Menschen ist, sondern wie sie den ganzen Geist durchdringt, den Geist in seiner Vollheit durchzieht und in allen Vermögen desselben sich mitsetzt, in allen Kräften wohnt und wirkt; ebenso ist die Freiheit, welche gegenwärtig das Losungswort der Welt ist, nicht etwas,

was für sich allein wäre, für sich allein lebte und wirkte, vielmehr ergreift sie das gesammte geistige Sein und Leben der europäischen Menschheit mit, das sittliche und religiöse, und wirkt nicht wenig bestimmend auf dasselbe ein. Wenn ich mich schon vor einigen Jahren dahin ausgesprochen habe, wir seien mit unsern Verhältnissen im Uebergange zu einer neuen Zeit begriffen [1]; so erfüllt sich nicht nur jetzt schon das dort Verkündete, sondern es hat sich die Erfüllung für den Anfangs- und Ausgangspunkt des neuen Lebens specifisch an das Gefühl und die Idee der Freiheit geknüpft, welche von allen Seiten gefordert wird. Das Auftreten der Freiheit in diesem so umfassenden Sinne stellt von selber Aufgaben an Alle, die zu dieser entscheidenden Zeit leben, und insbesondere an jene auf das Dringendste, die schon durch den Beruf, der ihnen obliegt, sich angewiesen sehen müssen, auf das Allgemeine und Ganze einzuwirken, gehören sie dem Staate, oder der Kirche, oder beiden zugleich an. Verschieden ist allerdings die Weise des Einwirkens auch in so fern, als der Eine durch die unmittelbare That, der Andere hingegen durch das Wort, das er an seine Zeitgenossen richtet, wirkt. Allein auch die Worte haben ja die Bestimmung, zu Thaten zu werden. Und so sei es mir, dem Einzelstehenden gestattet, mein Schärflein nach bestem Wissen und nach der Stimme des Gewissens durch das Wort beizutragen. Ist das Wort, das ich spreche, wahr und gut, und angemessen den Zuständen, so wird es der Herr segnen und zu Thaten werden lassen.

1) Wir haben die Aufgabe, von der hier gehandelt werden soll, die kirchliche genannt. Nur diese haben wir im Auge, aber diese in ihrem großen vollen Umfange. Daß die ganze heutige Bewegung von dem Oberhaupte der katholischen Kirche ausgegangen, daß dieses der Vater und Ur-

---

1) Siehe meine Schrift: Zum religiösen Frieden der Zukunft, 2 Bände.

heber derselben sei, hat nicht nur er selber offen vor der Welt ausgesprochen, sondern dieser Ausspruch ist auch von allen jenen Seiten her auf das Freudigste anerkannt und bestätigt worden, wo die Bewegung sich offenbarte, um sich griff und Wurzel faßte. Es hat aber der Papst, als er in seinem eigenen Lande anfing, politische Freiheiten zu gewähren, nicht nur als Fürst, sondern auch als Oberhaupt der Kirche gehandelt, und Alles, was er vollbracht, im Namen Gottes vollbracht. Der erste und größte Kirchenfürst hat dem Fürsten eines kleinen Landes, des Kirchenstaates, mit dem er der Person nach Eins ist, den Rath gegeben, was er als christlicher Fürst, d. i. was er nach den Principien des positiven Christenthums als Fürst seinem Volke an Freiheiten zu gewähren habe. Und er hat Alles, was er gethan, aus sich selber, frei und ungezwungen gethan. Darin lag unstreitig ein Ur- und Vorbildliches, ein Maaß- und Normgebendes für alle Jene, denen gegeben ist, über Völker zu herrschen. Wir gehen vor der Hand hierauf nicht weiter ein, sondern weisen einfach auf den oben ausgesprochenen Gedanken zurück, daß das Kirchliche der Freiheit unendlich nahe liege, und daß, wenn wir die kirchliche Aufgabe der Gegenwart bestimmen wollen, die Freiheit, um die es heut zu Tage sich handelt, nicht aus, sondern eingeschlossen sei, Etwas, was zur Zeit schon aus dem Ort des Ursprungs der Bewegung einleuchtet [2]).

2) Die auf die Freiheit gehende kirchliche Thätigkeit hat vor Allem dahin zu wirken, daß die wahre Freiheit in in allen Verhältnissen errungen, die errungene

2) Wo immer in unsern Tagen Völker Freiheiten verlangen und erhalten, berufen sie sich auf Pius IX. In Frankreich rechnete man es Ludwig Philipp mit Recht zur Sünde an, diesen Papst nicht als das öffentlich anzuerkennen und zu nennen, was er der neuern Zeit ist. Die Sicilianer schenken dem Pater Ventura, der als der Freund und Gesinnungsgenosse Pius IX gilt, ein so großes Vertrauen, daß sie ihn zu ihrem Repräsentanten wählten.

wahre aber vor jeder Entstellung durch die un-
wahre, falsche Freiheit bewahrt bleibe. Wir haben,
indem wir dieß aussprechen, nur jene Bestimmung vor uns,
die sich die Kirche, der Menschheit gegenüber, ganz im All-
gemeinen gibt, die Bestimmung nämlich, alles Mensch-
liche auf das Göttliche, von dem es abgekommen
ist, zurückzuführen und das göttliche Gesetz aus-
zusprechen, nach welchem es sich entwickeln, leben
und sein letztes und höchstes Ziel, das nicht mehr
in das Diesseits fällt, erreichen soll. Was auch
immer die Kirche in ihren Satzungen festsetzt, es ist und will
nur das sein, was Gott in seinem ewigen Gedanken und
Willen bei sich selber noch vor der Schöpfung der Welt hin-
sichtlich ihrer festgesetzt, und was er im Anfange der Zeit
bei der Hervorbringung der Dinge in die lebendige Wirk-
lichkeit eingeführt hat. Nur was die Gottheit in ihren Ideen
als das wahre Wesen der Dinge und als ihre diesseitige
und jenseitige Bestimmung denkt und will, denkt und will
auch die Kirche, und sie würde die Kirche, d. i. die göttliche
Anstalt zur allseitigen Befreiung, Erlösung, Heiligung und
Beseligung der Welt nicht sein, würde sie etwas Anderes
denken als die göttliche Wahrheit, etwas Anderes wollen
als den göttlichen Willen, und etwas Anderes als Norm
des Lebens festsetzen, als das göttliche Gesetz. Das Denken,
Wollen und Handeln der Kirche geht überall im Denken,
Wollen und Handeln der Gottheit auf; aber auch nur wenn
uns in und aus der Kirche Gott entgegentritt, haben wir
die vertrauende Ueberzeugung, daß die Kirche selbst göttlich
ist. Die Kirche bejaht nur, wo Gott bejaht, und sie verneint
nur, wo Gott selbst verneint. Das Ja der Kirche, so wie
das Nein der Kirche will, soll und muß nur das Ja und
das Nein der Gottheit sein. — Was bejaht nun und was
verneint die Kirche hinsichtlich der Freiheit? Die Kirche
bejaht, der Mensch sei frei, und sie verneint, er sei un-
frei. Diese Bejahung aber und diese Verneinung der Kirche

ist nur eine Bejahung und Verneinung mit Gott. Die Kirche bejaht, weil und wie Gott bejaht, und sie verneint, weil und wie Gott verneint. Gott hat aber seine Bejahung schon ursprünglich bei der Schöpfung ausgesprochen, indem er den Menschen nach seinem Ebenbilde schuf [3]), zum göttlichen Ebenbilde aber mit der Vernunft auch die Freiheit gehört [4]). Die Freiheit welche Gott dem Menschen anerschaffen, ist allerdings zunächst die sittliche Freiheit, das Vermögen, sich sittlich zu bestimmen, sich für das Gute zu entscheiden, wobei auch das Gegentheil möglich ist, was schon im Begriff der Freiheit liegt, der es gegeben sein muß, wählen zu können [5]). Allein zur Sphäre des Freien gehört auch die politische und sociale Freiheit, und wie sehr diese die Kirche dazu rechne, geht schon aus ihren hundert- und tausendjährigen Bemühungen für die Freiheit der Völker hervor, sowie aus diesen zur Seite gehenden ununterbrochenen Anstrengungen, die Sklaverei aufzuheben, und zwar jede Art derselben [6]). Concilien, Päpste, Bischöfe und Priester haben sich in diese Anstrengungen getheilt, in Verbindung mit allen Jenen, denen das gleiche, vom Christenthum gebotene Interesse, am Herzen lag. Wenn der größte Geschichtsschreiber der neuern Zeit, Johannes von Müller, vom Oberhaupte der katholischen Kirche sagt, es sei der Urheber der Freistaaten Italiens, der Urheber der Reichsfreiheit,

3) 1 Mos. 2, 26. 27. 5, 2. 9, 6. Weish. 2, 23. Sir. 17, 1.

4) Sir. 17, 1—13.

5) 5 Mos. 30, 15—20. Josua 24, 14—21. 3 Kön. 18, 21. Psalm 94, 8. Sprüchw. 1, 24. 25. Jes. 66. 3. 4. Jer. 15, 6. Amos 8. 14. Sir. 15, 11—21. 32, 24. Matth. 23, 37. Mark. 14. 7. Röm. 6, 12. 12, 21. 1 Kor. 10, 13. 2 Kor. 7, 8—11. 8, 7—11.

6) Die ununterbrochenen Bemühungen der Kirche für Freiheit und Civilisation der Völker und für Aufhebung der Sklaverei habe ich in meiner Schrift über das Wesen der katholischen Kirche. S. 130—157 umständlicher geschildert.

und der Urheber der Freiheit aller Staaten[7])
so muß ein sehr enger Zusammenhang Statt finden zwische
der Freiheit der Völker und dem Geiste, der in der christli
chen Kirche weht. Dieser Geist ist uns aber kein Geheimniß
es ist derselbe Geist, der die Kirche für die höchsten Zweck
der Menschheit gestiftet, und den Menschen im Anbeginn fr
geschaffen hat: es ist der Geist des Herrn; wo aber, wi
die Schrift sagt, Geist des Herrn ist, da ist Freiheit[8].
— Es wird nun nicht nothwendig sein, erst zu ermitteln
welches die Aufgabe der Kirche gegenüber der Freiheit se
Die Kirche hat diese ihre in Frage stehende Aufgabe von Anfan
an bis jetzt durch die That selbst beantwortet, indem sie, a
göttliche Offenbarungswahrheiten gestützt, aus sich selber, ohn
Rücksicht auf Personen zu nehmen, offen und klar vor alle
Welt es aussprach, der Mensch sei sowohl seinem Wesen
als seiner Bestimmung nach frei, er sei es durch un
vor Gott, und zwar sei es ohne Ausnahme Jeder, we
bei Gott kein Ansehen der Person gelte[9]), und Jeder s
wie er als Ebenbild Gottes aus der Hand seines Schö
pfers hervorgegangen, betrachtet werden müsse. Hat auch d
Kirche, um für die Freiheit zu wirken, kein anderes Mitt
als das Wort, und neben diesem die Bitte, die Mah
nung, die Warnung, so ist doch das Wort, das sie sprich
jenes göttliche Wort, von dem die Schrift sagt: „Leben un
Kraft hat Gottes Wort, und ist schärfer als ei
zweischneidiges Schwerdt; ja es dringet hindurc
bis es zerschneidet Seele und Geist, Mark un
Bein und richtet Gedanken und Absichten de
Herzens[10]).“ Die Gewährung der Freiheit ist da überal
schon mitbegriffen, wo die Kirche den Fürsten gegenüber, a

7) Joh. v. Müllers Werke VIII. Bd. S. 24. 43. 65.
8) 2 Kor. 3, 17.
9) 2 Chron. 19, 7. 1 Petr. 1, 17.
10) Hebr. 4, 12.

Gerechtigkeit dringt. Eine Gerechtigkeit, welche keine Freiheit will, widerspricht ihrem eigenen Begriffe. Wenn die Kirche den König salbt, richtet sie neben andern Worten auch folgendes an ihn: „Verwalte in Bezug auf alle Menschen mit unerschütterlicher Festigkeit die heilige Gerechtigkeit, ohne welche keine Gesellschaft lange bestehen kann; erweise sie dadurch, daß du Belohnung den Guten, den Bösen aber die verdiente Züchtigung ertheilest! Schütze die Wittwen, die Waisen, die Armen und Schwachen vor aller Unterdrückung! Erweise dich nach deiner königlichen Würde Allen, welche sich dir nahen, freundlich, sanftmüthig und geneigt! Dein ganzes Betragen sei so eingerichtet, daß es offenbar werde, daß du nicht aus Selbstsucht, sondern zum Nutzen und zum Heil deines Volkes regierest, und nicht hienieden, sondern dereinst im Himmel den Lohn deiner guten Thaten erwartest[11].“ Diese kräftigen und schönen Worte der Kirche lassen keinen Zweifel mehr darüber zu, ob unter dem wahrhaft christlichen König, der Gerechtigkeit handhabt, die Freiheit in ihrem vollen Umfange gegeben und gewährleistet sein werde. Wenn die Kirche zum weltlichen Regenten spricht, spricht sie im göttlichen Auftrage, und sie spricht nicht halb, nicht unklar, nicht versteckt, nicht zweideutig, auch schmeichelt sie so wenig der Gewalt, als Gott irgend einer menschlichen, für mächtig gehaltenen Person schmeichelt. Der heil. Bernhard nennt in seinem, dem Papste Eugen III gewidmeten Buche von der Betrachtung, das Oberhaupt der katholischen Kirche zwar sehr richtig den väterlichen Freund der Herrscher, aber auch die Ruthe der Uebermüthigen und die Geisel der Tyrannen[12]. Und wenn der Cardinal Jacob von Pavia die Pflichten des Oberhauptes der katholischen Kirche schildert, vergißt er nicht, Papst Paul II zu ermahnen: „in guter

---

11) Pontificale roman. de benedictione et coronatione regis.
12) Bernard. de consideratione IV. 7.

Sache sich furchtlos und unverzagt zu zeigen und weder Miene noch Drohung der Mächtigen zu fürchten [13])."

Sowohl um das bereits Gesagte in Kürze zusammen zu fassen, als Anderes noch hieher zu Beziehendes zur Vervollständigung dessen, was zum Ganzen der bürgerlichen Freiheit und des bürgerlichen Lebens, so weit es auf die unmittelbare Gegenwart Bezug hat, gehört, hinzuzufügen, sprechen wir nachstehende Sätze in der Form von jenen Forderungen aus, von denen wir Ueberzeugung haben, daß sie die Kirche im Namen eines Höhern an die Zeit stelle. Es fordert nämlich die Kirche, es solle von allen Jenen, welchen Macht, Einfluß und Gelegenheit hiezu gegeben ist, vereint dahin wirken,

daß jedem in der Gesellschaft Lebenden als dem nach dem Ebenbilde Gottes geschaffenen Menschen jene Freiheit gegeben werde, ohne die er den von Gott selbst gegebenen Adel der Natur weder behaupten noch darstellen, und ohne welche er sich in seinen staatsbürgerlichen Verhältnissen in wahrer und freulicher Weise nicht bethätigen kann,

daß die Freiheit, welche dem Einzelnen schon in Folge des Begriffs des Menschen und der bürgerlichen Person gestattet wird, mit den daran geknüpften Befugnissen und Zugeständnissen auch der Familie, der Gemeinde, der Provinz und endlich dem ganzen Volke in jenem vollem Maaße gestattet werde, ohne welches auch diese ihrer Idee und dem Zwecke ihres Daseins und Lebens, nicht entsprechen könnten;

daß überall, wo man Pflichten erfüllt sehen will, zuvor jene Rechte gewährt werden, ohne deren thatsächlichen Bestand und Genuß nicht nur an eine Erfüllung von bürgerlichen Pflichten gar nicht gedacht werden kann, sondern ohne die auch Niemand ein heiteres und freudiges Gefühl seines bürgerlichen Standes und Berufes zu haben vermag,

13) Jacobi Cardinalis Papiensis lib. de offic. Pontif. et Cardinalium ab anno 1468.

daß man jede Art der Gewalt und Willkühr entferne, womit ein die Idee des Rechtes tief verkennender Beamtenstand heut zu Tage durch die unmittelbare Weise seines Wirkens im Staate die Freiheiten des Einzelnen, der Familien, der Gemeinde, der Corporationen, der Provinzen und endlich des Volkes im Großen der That und Wirklichkeit nach unterdrückt, und das gesammte Bürgerthum so sehr bevormundet, daß es gleichsam den Anschein hat, als wolle die Bureaukratie für Alle außer ihr selbst eine thatsächliche, höchst unwürdige Unmündigkeit herbeiführen,

daß jede Form des Despotismus in der Gesellschaft zum Verschwinden gebracht, und aller Absolutismus, der an sich nichts als ein Ueberbleibsel des heidnischen Staats und seiner entmenschten Beherrscher ist, zur Ehre und zum Heil der Menschheit da ausgetilgt werde, wo er noch bestehen sollte,

daß man mit liebender Sorgfalt die bürgerlichen Zustände erforsche, die wahren Bedürfnisse des Volkes verstehen, würdigen und mit Weisheit deren möglichst vollständige Befriedigung beschließen und anordnen, und nicht warten solle, bis es zu diesem würdigen Werke zu spät ist, und eine plötzlich hereinbrechende Katastrophe das wahre Staatsleben auf lange, vielleicht und wahrscheinlich sehr lange Zeit von dem tiefsten Grunde aus verwüstet,

daß die Regierungen selber aus ihren dahin gehenden Versprechungen von politischen und socialen Reformen eine Wahrheit machen, daß sie selber für Freiheit sich aussprechen und jene Freiheit großmüthig von selbst gewähren, die im Munde der Revolution stets nur eine Lüge ist, welche überdieß, durch eine schaudervolle Revolutionsphilosophie dazu verleitet, ebenso mit der Republik des Heidenthums uns heimsuchen möchte, wie der Absolutismus mit der Despotie desselben,

daß dem Regieren durch Erlasse und Rescripte nach Möglichkeit Einhalt gethan, und das menschlich-persönliche an seine Stelle gesetzt werde,

daß dem Volke Gesetze gegeben werden, die einen schlechthin einfachen, klaren, Jedermann verständlichen Charakter haben, wodurch es dem Bürger möglich wird, jenes politische und sociale Bewußtsein in sich auszubilden, ohne welches er die Idee des Bürgerthums weder verstehen noch im Staate ein wahrhaft bürgerliches Leben offenbaren kann: das Gesetzbuch eines jeden Volkes, jedem Bürger in die Hand gegeben, sollte so einfach und so klar, wie das Evangelium sein,

daß dem Bürger jedwede nur mögliche Erleichterung im allseitigen Verkehr, im Handel und Wandel, in den Gewerben sowie in den Abgaben zu Theil werde: jeder wirkliche Druck ist nicht nur nicht zu rechtfertigen, sondern erscheint noch überdieß wie Hohn auf Bürger und Volk, und regt jene übertriebenen, unwahren Gedanken und Hoffnungen von Freiheit auf, die auf ebener Bahn zum Umsturz des Bestehenden führen,

daß man, um diesem Umsturz und der damit verbundenen Verwüstung auszuweichen, vorziehe, die friedliche Revolution der Ideen alsbald anzubahnen und sofort in aller Vollständigkeit auszuführen, — und dies Alles offen, aufrichtig, Angesichts des ganzen Volkes, ohne Rückhalt, ohne Vorbehalt, edel, brav, wie es einer christlichen Regierung ziemt, und der teutschen Natur zusagt.

Diese und noch andere ähnliche Forderungen stellt die Kirche an die Regierungen lediglich durch jene Anschauung des freien Menschenwesens getrieben, welche aus der göttlichen Offenbarung stammt, und welche sie im Namen der Gottheit in der großen Gottesfamilie der christlichen Menschheit aussprechen und vertreten muß. Wer den Willen der Kirche versteht, wird wissen, daß dieser Wille in Allem auf die allseitige Anerkennung einerseits, sowie auf die allseitige Darstellung des Adels und der Würde der menschlichen Natur anderseits zielt und dringt. Um aber dieses wollen zu können, muß sie die allseitige Freiheit zuerst wollen, durch die allein jenes möglich wird. Wie sie daher jenes liebt, so liebt sie

auch die Freiheit, und diese Liebe zur Freiheit theilt die Kirche mit allen erhabenen Geistern, allen edeln Gemüthern, sie theilt sie mit dem guten Fürsten, dem tiefen, nach Wahrheit dürstenden Gelehrten, und erhöht überdieß noch und stärkt die Liebe zur Freiheit in allen Seelen, mit welchen sie dieselbe theilt. — Freiheit! — großes, erhabenes, edles, erhebendes, stärkendes, entzückendes Wort! welche Macht und Kraft, welch lieblicher Zauber wohnt in dir! Dich ruft mit Freude und Jubel die Stimme des Volkes: doch durch die Stimme des Volkes spricht nur die Stimme der Gottheit! Vox populi, vox Dei!

3) Aber Stimme der Gottheit ist nur dann die Stimme des Volkes, wenn die Freiheit, die man will und anruft, die wahre, und nicht die falsche Freiheit ist. Denn wie es eine Freiheit gibt, die aus der Wahrheit stammt und mit der göttlichen Weltordnung harmonirt, so gibt es auch eine Lüge der Freiheit, eine Freiheit folglich, die nur eine erlogene, keine wirkliche, Menschheit-beglückende Freiheit ist. Das ist jene Freiheit, an der nicht das Volk, d. i. der bessere Theil desselben sich erfreut, sondern jener Theil, der die Hefe, der Auswurf und der Feind des Volkes genannt werden muß, der stets bereit steht, sein Tyrann zu werden und die Freiheit aller Uebrigen in Sklavenfesseln zu schlagen. Niemand hat mehr die Freiheit im Munde als Solche, aber sie wollen nicht aufrichtig die Freiheit, sondern sie heucheln und lügen sie auf die unwürdigste Art und arbeiten ununterbrochen an ihrem Untergange. Während sie vorgeben, die Unfreiheit zu beseitigen, und die Tyrannei auszutilgen, reissen sie, zu ihrem eigenen Vortheil, die Souveränität an sich, und knechten alle Andern nach Lust und Laune, sie üben dabei alle mögliche persönliche Rache, geben aber stets vor, alle ihre Handlungen nach Gewissen und Pflicht zu vollbringen. Die Natur der Freiheit, die sie versprechen, erkennt man an der Natur der Apostel, welche die Freiheit verkünden. An die Stelle der Gerechtigkeit tritt bei ihnen das volle Maaß der Ungerech-

tigkeit. Gesetzliche Formen werden bei Gerichten nur noch zum Scheine eingehalten. Jedes freie Wort, überhaupt, und insbesondere gegen sie gesprochen, wird als Aufruhr behandelt, und selbst die innersten Gedanken wollen sie einem ansehen, um daran Klage auf Hochverrath zu knüpfen. Tugend, Talent, Wissenschaft, Kunst und Reichthum werden für Verbrechen gehalten und als solche gerichtet. Die Grundhandlungen sind Raub und selbst Mord. Dahin führt zu jeder Zeit die gemeine, jedem Schlechten leicht verständliche Revolutions-Philosophie, eine solche mit Königs- und Bürgerblut befleckte Fahne, und einen solchen Schild, auf dem alle Verbrechen gemalt sind, hängt sie überall und zu allen Zeit, in der sie zur vorübergehenden Herrschaft kommt, aus. Eine solche Freiheit gewährt sie, und eine andere nicht. Das ist aber eine Freiheit, die mit Abschen Eckel, Schrecken und Entsetzen erfüllt, eine Freiheit, die ein Volk nicht zum Frieden, zur Ehre, zum Ruhm, zum Heil und zur Wohlfahrt, sondern zum Unfrieden, zur Zwietracht, zur Unehre, zur Schande, zum Unheil und zum Abgrund alles Glückes führt. — Zu dieser unseligen Freiheit möchten aber jetzt das teutsche Volk nicht Wenige führen, und es erscheint uns als eine unabweisbare Forderung der Kirche, darauf die weniger tief Blickenden aufmerksam zu machen, und vor dieser ebenso nahen als großen Gefahr sie zu warnen. Wie der abgefallene Geist sich in das lichte Gewand des Engels kleidet; so auch kleidet sich zu unserer Zeit vielfach die falsche Freiheit in das Gewand der wahren, in der teuflischen Absicht, die Welt um die wahre, allein heilbringende Freiheit zu betrügen. Diese falsche Freiheit, sie will nicht vom Druck befreien, sondern den Druck vermehren, sie will überhaupt nicht befreien, sondern unfrei machen, sie will nicht Leiden vermindern, sondern neue, weit schwerere Leiden schaffen, sie will keinen Bedürfnissen abhelfen, sondern neue Bedürfnisse herbeiführen, sie will nicht im Menschen das Ebenbild Gottes geachtet wissen, sondern ihn nach Möglichkeit zum Thier herabwürdigen. Das

ist das Wesen und die Absicht jener Freiheit, die wir die falsche nennen.

Wer möchte aber verkennen, daß in Zeiten, in welchen man Freiheit zu erringen strebt, die falsche für die wahre leider nur zu oft genommen wird. Deßwegen hat auch hier die Kirche die Pflicht auf sich zu nehmen, vor Täuschungen die leicht zu Täuschenden zu bewahren, und vor einer Freiheit zu warnen, welche die schmählichste Knechtschaft ist. Das Oberhaupt der kathol. Kirche, von welchem die gegenwärtige Bewegung ausgegangen ist, hat sich früher, auf bestimmte Erscheinungen hinsehend, mit Rücksicht auf Völker und Regenten ganz richtig also ausgesprochen: „Wenn die Völker heut zu Tage in verschiedenen Gegenden außerordentliche Begehrungen zeigen; so ist anderseits auch wahr, daß zu Gunsten der Völker die väterlichen Sorgen vergessen worden sind, welche deren wahre Tugend hätten ausbilden sollen; wenn daher die Folgen davon schlecht sein werden, so wird man nicht alle den Völkern zur Last legen dürfen." — Allein manche, der inzwischen verflossenen Zeit angehörige Vorgänge, zu welchen vielleicht die in Rom selbst am meisten zu rechnen sind, legen es nahe, wie gewissen Völkern, oder vielmehr einer Anzahl von unerleuchteten Wort- und Partheiführern in ihnen, auch die weisesten Sorgen der liebevollsten, väterlichsten Regenten[14]) nicht genügen[15]). — Hier

---

14) Zu welchen wir aber Ludwig Philipp nicht rechnen, so wenig wie den König von Neapel.

15) In seiner Proclamation vom 1. Mai d. J. sagt Pius IX, das Obige bestätigend: „Wir haben wiederholt und öffentlich eine Bewegung verabscheut, welche gewaltthätig zu werden droht und die, selbst nicht mehr die Personen achtend, alles Recht mit Füßen tritt, die da sucht (o großer Gott! unser Herz erstarrt, wenn wir es sagen), die da sucht, die Straßen der Hauptstadt der katholischen Welt mit dem Blute ehrwürdiger Personen zu beflecken, unschuldiger Opfer, bestimmt, um die entfalteten Leidenschaften von Leuten, die unfähig sind, die Stimme der Vernunft zu hören, zu beschwichtigen. Und soll dieß der Lohn sein, welchen ein Papst für die vielen Beweise seiner Liebe für das Volk erwarten soll? Mein

kommt es sodann zu einer Bewegung, von welcher kein rechtlicher, wohl- und edelgesinnter Mann der Urheber sein möchte, und am wenigsten das Oberhaupt der katholischen Kirche, wie denn auch dieses die ultraradicalen Strebungen der Gegenwart als von ihm ausgegangene mit Indignation ab, und auf ein ganz anderes, als ein von ihm gewolltes und vertretenes Princip bereit zurückgewiesen hat.

4) Soll der Ruf nach Freiheit in unsern Tagen nicht ganz vergeblich sein, will die gegenwärtige Zeit eine neue bessere Ordnung der Dinge herbeiführen, ist sie nicht gesonnen, alles bereits Angefangene im leeren Nichts aufgehen und enden zu lassen; so muß der feste Entschluß gefaßt werden, nur diejenige Freiheit zum Zielpunkte des Gesammtstrebens zu machen, welche die allein wahre und wirkliche Freiheit ist. Diese aber ist jene Freiheit, die in lebendiger Verbindung mit der Religion ist. Freiheit ohne Religion ist noch überall ein Unding und ein furchtbares Prinzip der Zerstörung gewesen, und unsere Zeit und unsere nächste Zukunft würde mit ihr nicht besser daran sein, wenn man es wagen wollte, jener Freiheit sich hinzugeben und anzuvertrauen, die ohne Religion, ja die selbst im Widerspruche mit der Religion ist. Diese innere Verbindung zwischen der Freiheit und der Religion hat kein Mensch, sondern Gott geordnet. Darum kann auch kein Mensch diese Zusammenordnung verändern oder gar aufheben. Es ist im Reiche des Geistes als ein schlechthin Gesetzliches und deßwegen Nothwendiges zu betrachten, daß es keine Freiheit ohne Religion gibt, und alles Streben als Un- und Wahnsinn sich

---

Volk! was habe ich dir gethan? (popule meus, quid feci tibi?) Sehen diese Unglücklichen nicht, daß sie — um nicht zu reden von den entsetzlichen Vergehen, mit denen sie sich beflecken, und dem unberechenbaren Aergerniß, das sie der ganzen Welt geben, — herabwürdigen die Sache, der zu dienen sie vorgeben, indem sie Rom, den Staat, und ganz Italien mit einer unendlichen Reihe von Uebeln erfüllen?" —

erweist, das eine Freiheit ohne Religion will. Eher lösest du die eisernen Gesetze der Natur auf, ehe du zu einer Freiheit kommst ohne, oder gar im Widerspruche mit der Religion. Wenn die Schrift sagt: „Wo Geist des Herrn ist, da ist Freiheit[15]); so ist dieß eine Wahrheit, welche bisher die ganze Geschichte der Menschheit bestätiget hat, und wohl auch noch ferner, ja bis zum Ende der Welt hin bestätigen wird. So gibt es denn nun auch für uns, die wir gegenwärtig leben, keine Freiheit ohne Religion, und keine Zeit wird je in aller Zukunft für die Menschheit kommen, in welcher sie es vermöchte, zu einer Freiheit zu gelangen, die auf Religion nicht gegründet, und durch Religion nicht gewährleistet wäre. Der den Menschen im Anfange frei geschaffen, der hat ihn zugleich für eine religiöse Bestimmung geschaffen, und zwar hat er ihn für die letztere so geschaffen, daß die Bestimmung zur Freiheit so lange eine unerfüllte bleibt, als lange der Mensch Freiheit ohne Religion oder außerhalb derselben sucht. Nur im lebendigen Zusammenhange mit Gott, d. i. nur dadurch, daß der Mensch religiös ist, ist er der Freiheit werth und würdig, und nur vom religiösen Staate ist anzunehmen, daß er die Freiheit, wie freudig gewähre, so auch auf die Dauer schütze. Nur für den religiösen Staat ist die Freiheit eine Angelegenheit, die ihn wahrhaft interessirt. Nur wer erkennt, daß sie ein gottverliehenes Gut ist, wird sie hochachten und unverletzt lassen. Ja, je religiöser der Staat ist, desto mehr glaubt er in der Freiheit der Bürger die Gottheit selbst als die Urheberin derselben zu verletzen; auch begreift er, und nur er, daß die von ihm verletzte Freiheit bald genug gegen ihn selber als eine Macht sich erheben werde, die schon an ihren gewaltigen Folgen begreifen läßt, daß sie von Ursprung eine göttliche ist. Die verletzte, und durch Verletzung nur zu oft aus ihren rechtmäßigen Schranken gerissene Freiheit zeigt selbst noch in den fürchterlichsten Zerstö-

---

15) 2 Kor. 3, 17.

rungen, die sie anrichtet, daß sie von Natur aus Gott ist. Nur der religiöse Staat hat Gewissen, und nur der gewissenhafte Staat achtet die Rechte, und vor Allem das Recht der Freiheit. Ebenso hat nur der religiöse Bürger Gewissen, und achtet aus Gewissen die Rechte der Regenten und der Obrigkeiten. Was aber von der Religion im Allgemeinen gesagt worden ist, das gilt im Grunde nur von der positiven, der christlichen, welche die absolute ist und welche im absoluten, schlechthin vollkommenen Sinne auf den Menschen wirkt, eine Verklärung aller seiner Zustände und Verhältnisse herbeiführt, und darum auch der bürgerlichen. Jene Religion, von der wir oben gesagt haben, daß ihre feste, stete, Absicht sei, die Sklaverei aufzuheben, ist nicht die heidnische, nicht die muhamedanische, sondern nur die christliche. Nur die christliche Religion ist die Religion der Freiheit, jede andere verträgt sich mit der Unfreiheit und will sogar die Sklaverei. Eben so ist hinwiederum nur die christliche Rechtslehre diejenige, welche das Recht der Freiheit für alle Menschen ohne Ausnahme anerkennt. Die heidnische Rechtsphilosophie erkannte im Sklaven nur ein Thier in menschlicher Gestalt, und führte den Grundsatz: „Die Sklaven sind nicht so fast geringer als vielmehr keine Menschen“ [16]), ins Leben ein. Dieser furchtbare Satz enthält übrigens nur eine geringe Steigerung derjenigen Gedanken, welche die sonst größten Philosophen des Heidenthums aufgestellt haben. Denn Aristoteles behauptet ja, es gebe Sklaven von Natur. Und, um gleichsam in nichts zurückzubleiben in der unwürdigen heidnischen Vorstellung, setzt hinwiederum Aristoteles das Verhältniß des freien Menschen zum Sklaven, als das Verhältniß der Seele zum Leibe, des Menschen zum Thiere an. Plato aber ergötzt sich an dem Gedanken des Homer, Jupiter habe den Sklaven die Hälfte der Vernunft entzogen, und führt ihn weiter

16) Non tam viles quam nulli sunt.

aus [17]). Das Heidenthum gibt demnach die Freiheit im Allgemeinen nicht, sie nimmt sie nur, und stützt diese Beraubung auf den erdichteten Grundsatz von einer Ungleichheit der Menschen und der Nationen, welche von der Natur herkomme. Daß dieser Grundsatz in der Selbstsucht ihre Wurzel habe, wird Niemanden ein Geheimniß sein; auch hat sich die heidnische Philosophie selber klar darüber ausgesprochen, sowie über die Folge, die sich aus dieser Selbstsucht ergibt, die natürliche Feindschaft nämlich, die überall herrscht und Alles durchdringt. Es sagt nämlich Plato im ersten Buche der Gesetze, indem er die Erscheinungen des Lebens auf ein Princip zurückführt, der Friede sei ein leerer Name, und es bestehe thatsächlich Feindschaft, mit der Feindschaft aber Krieg Aller gegen Alle, der Staaten gegen die Staaten, der Privaten gegen Private, und ebenso verhalte es sich mit einem jeden Hause, mit einem jeden Dorfe und mit einer jeden Stadt. So Plato. Erkennt aber die heidnische Rechtsphilosophie, welcher die heidnische Religion keinen Widerspruch entgegensetzt, den Unfrieden, die Feindschaft und den Krieg für etwas Nothwendiges, ja für etwas Principielles; so wird die Selbstsucht, welche das eigentliche und tiefste Princip dieser Erscheinungen ist, die Freiheit in Andern, und das Recht derselben, frei zu sein, zu allererst untergraben. Und dafür zeugt die ganze Geschichte des Heidenthums. Die heidnische Freiheit war nur eine traurige Maske der tiefsten Knechtschaft. Dieser schmählichen Knechtschaft nun zu verfallen, stehen in unserer Gegenwart alle Jene bereit, die Freiheit suchen, ohne die christliche Religion und außerhalb den socialen Principien derselben. Es scheint aber, als ob in unserer Zeit ein solches Suchen der Freiheit Statt finde. Viele Tausende, das haben wir ja durch die traurigsten Erfahrungen selbst der neuesten Tage erkannt, suchen Freiheit ohne ihr tiefstes Princip von der christlichen Religion zu fordern, in der es allein

17) Vergl. unsere Schrift: das Wesen der kathol. Kirche S. 130 ff.

wohnt. Nur der ist frei, den die göttliche Wahrheit und den der Sohn Gottes frei macht [18]). Gott allein gibt Freiheit, und die Religion allein verdient sie. Jenen beiden Ungeheuern der bürgerlichen Gesellschaft, dem Despotismus und der Gesetzlosigkeit, begegnet auf starke und kräftige Weise nur die positive Offenbarung. Die aus dieser Offenbarung fließende höhere Weisheit ist gemeint, wenn in der heil. Schrift die Weisheit von sich selber sagt: „Durch mich regieren Könige und geben Fürsten gerechte Gesetze: durch mich üben edle Obere Obergewalt und sind edel die Richter der Erde. Auf dem Wege der Gerechtigkeit wandle ich, mitten auf den Pfaden des Rechts [19]).“ „Habet ihr Lust an Thronen und Scepter, Beherrscher der Völker, so ehret die Weisheit, damit ihr lange herrschet. Ein weiser König ist das Wohl des Volkes [20]).“ Nur der durch göttliche Offenbarung erleuchtete König befestigt durch Gerechtigkeit sein Land [21]), und richtet die Armen mit Wahrheit [22]). Gleichwie aber nur die aus der Wahrheit der göttlichen Offenbarung fließende Weisheit uns den wahren, gerechten, weisen und gütigen Regenten gibt; ebenso ist auch nur das Volk das rechte, wahre, billige, aller Anarchie ferne stehende und sein eigenes, wie das Glück des Regenten fördernde Volk, welches im frommen Glauben an die göttlichen Offenbarungen dasteht. Zu jeder Zeit bestätigt sich das Wort der Schrift: „Wo keine Offenbarung ist, da wird zügellos das Volk; — wenn es aber das Gesetz bewahrt, Heil ihm [23]).“

---

18) Joh. 8, 31. 32. 36: Wenn ihr bleibet bei meiner Lehre, so seid ihr meine wahren Jünger. Ihr werdet die Wahrheit erkennen, und die Wahrheit wird euch frei machen. Wenn euch der Sohn frei macht, alsdann werdet ihr wahrhaft frei sein.

19) Sprüch. 8, 15, 16, 20.

20) Weish. 6, 21. 24.

21) Sprüch. 29, 4.

22) Sprüch. 29, 14.

23) Sprüch. 29, 18

Das Gesetz aber bewahrt nur jenes Volk, welches an Gott und seine Offenbarungen sich hält. Einfache Wahrheiten, der positiven Offenbarung entflossen, sind es, welche der sinkenden oder bereits gesunkenen Welt wieder aufhelfen. Und zu diesen gehören, ganz für unsere gegenwärtige Zeit gesprochen, die oben mitgetheilten. Nur die Liebe und die Treue der Unterthanen behüten den König, nur hierauf stützet er seinen Thron [24]). Aber dieses Sichgründen im Volke setzt das Andere voraus, daß das Volk für sich selbst in der positiven Religion befestiget ist. Wenn die Schrift sagt: „Fürchtet Gott, ehret den König!“ [25]); so dürfen wir ohne Anstand diesen Satz auch in den andern umbilden: Nur wer Gott fürchtet, wird den König ehren. Zu dieser Umbildung des Offenbarungssatzes wird aber noch eine andere, ebenso berechtigte, treten, die sich so ausspricht: Nur derjenige König wird von seinem Volke wahrhaft und auf die Dauer geehrt werden, der, wie sein Volk selbst Gott fürchtet. Die Gottesfurcht der Könige aber wird von ihrem Glauben an die positive Offenbarung abhängen. Und hier darf die Kirche, der die Wahrheit allein gilt, und die keinem Fürsten und am wenigsten auf Kosten der Wahrheit schmeichelt, nicht verschweigen, daß der Unglaube an die göttliche Wahrheit zuerst in den obersten Regionen der Gesellschaft, an königlichen und fürstlichen Höfen, gelehrt, beschützt und gefördert, von da aus aber in die untern Schichten herab verpflanzt worden ist. Aber jene Könige und Fürsten, die hier gemeint sind, haben auch unmittelbar durch ihren Unglauben an die Offenbarungen Gottes den Boden, auf dem sie selber stehen, untergraben und das Fundament vernichtet, auf dem ihre Herrschaft ruhet. Endlich haben sie in ihre Schuld auch die Unschuldigen hineingezogen und den aus der Schuld flie-

24) Sprüch. 20, 28.
25) 1 Petri 2, 17.

stenden verderblichen Folgen Preis gegeben. Wie bekanntlich Niemand zum Verderben der Kunst mehr beiträgt als die Künstler, die durch ihre falsche Kunst die wahre tödten; so trägt auch zur Herabwürdigung des König- und Fürstenthums im Angesichte des Volkes Niemand mehr bei als Könige und Fürsten selbst. Hat aber Jemand das Recht und die Pflicht dieß vor aller Welt offen zu sagen, so ist es die Kirche Gottes vor der, wie vor Gott selbst, kein Ansehen der Person gilt und die in Allem ungescheut die Wahrheit auszusprechen hat.

Daß es stets so gewesen, weiß jeder in der Geschichte Bewanderte; wie sehr es aber auch selbst in jenen Zeiten der Fall war, in welchen, wie in Frankreich von Ludwig XIV an, die Könige beinahe vergöttert wurden, ist nicht unbekannt. Es sind hier katholische Priester, die das Predigtamt im Auftrage und im Namen der Kirche vor den Königen und ihren Höfen verwaltet haben, gewesen, die wie Fléchier, Bourdaloue und Massillon, mit jener Kühnheit und Unerschrockenheit, die nur das Bewußtsein der Wahrheit und der höhern göttlichen Sendung gibt, es aussprachen, wie durch sie ihre große von Gott auferlegte Pflicht erfüllt oder vielmehr nicht erfüllt worden ist. Wenn wir hier einige ihrer Worte ausheben [26], geschieht es nicht um Anklagen gegen Fürsten zu erheben im Sinne und in der Absicht so Vieler, welche vor dem Antlitze der Wahrheit noch weit mehr sich zu verbergen haben, als die an diesem Orte Gemeinten und Angeredeten. Nicht Alle, welche zu unserer Zeit Könige anklagen, sagen mit Bourdaloue: „Ich schätze die Könige, wenn sie sich als Herren ihrer Leidenschaften, als Diener Gottes, als Väter des Vaterlandes, als fromme Chri-

26) Jos. Lutz hat in seiner sehr schätzbaren Schrift: Chrysostomus und die übrigen berühmtesten kirchlichen Redner alter und neuer Zeit: Eine Entwicklung der homiletischen Prinzipien, Tübingen bei Laupp 1846, Auszüge, die hieher gehören, und die wir dankbar benützen, gegeben.

sen zeigen," — vielmehr hassen sie im Fürsten nur das Fürstenthum, im Könige nur das Königthum. Und zu der Schaar solcher sich zu gesellen, verbietet nicht nur das Christenthum, sondern auch die Vernunft. Jene von ihm geschätzten und geachteten Könige hat Bourdaloue nicht im Auge, wenn er von den Großen der Erde sagt: „Die Großen sind die Götter der Erde, so lange sie leben, sie hindern täglich, daß der Gott des Himmels angebetet werde. Aufgeblasen von ihrer Größe vergessen sie den, dessen Ebenbild sie an sich tragen, nur an sich selbst hängend und mit sich selbst beschäftigt, vergessen sie den, der über sie herrscht." Von den Königen geht Bourdaloue zu den Beamten über, und zu den Schmeichlern derselben, in den Worten: „Ich will nicht vom Könige sprechen, sondern von den Beamten, welche Kriecherei beobachtet man gegen sie! Solches Betragen verdirbt den innern Grund des Glaubens und führt zum Abfall. Ihr erinnert euch, wie unehrerbietig ihr an diesen Altären vorübergeht, aus Furcht, für einen Heuchler oder Christen gehalten zu werden. Paulus sagt zu den Atheniensern, ihr verehrt einen unbekannten Gott; ich sage, ihr entehret einen bekannten Gott: bei den Altären gibt man sich Rendezvous, bei den Altären führt man ausgelassene Gespräche, — wie frevelhaft! Aus Furcht vor den Menschen bessert man sich nicht im Leben, bessert man sich nicht auf dem Todbette." Nicht anders läßt sich Massillon über diesen Punkt vernehmen. Er sagt: „Die Gottlosigkeit ist heut zu Tage etwas Rühmliches geworden, sie ist ein Titel, aus dem man sich Ehre macht, ein Verdienst durch das man Zutritt bekommt zu den Großen, die Gottlosigkeit erhöht den Glanz der Großen und adelt den gemeinsten Pöbel. Der Gott des Himmels wird frei und offen verspottet." Nur in Zeiten, in welchen Kanzelredner solche Vorwürfe den Großen machen müssen, kann ein alle Freiheit und Selbstständigkeit aufhebender Satz ausgesprochen werden, wie ihn Ludwig XIV ausgesprochen hat, der Satz: „Der Staat, der bin ich." Aber es ist merkwürdig, daß da, wo die rechte, auf Religion gebaute Freiheit

nicht lebt und wirkt, sei es von den Großen, oder sei es vom Volke, ganz dieselben Sünden begangen werden. Haben wir oben gesehen, daß die Pöbelherrschaft kein Verdienst, keine Tugend, keine Tüchtigkeit anerkennt, so sagt Massillon von den Großen und ihren Schmeichlern dasselbe. „Die Gottesfurcht wird von den Denuncianten Heuchelei, Tapferkeit wird Prahlerei genannt, Geschicklichkeit für Ehrsucht gehalten, nichts wird anerkannt, nicht Eifer für das Vaterland, nicht glückliche Unternehmungen, nicht hohe Geburt, und diese schändliche Sprache ist Hofsprache, sie herrscht in der Gesellschaft, man haßt ihren Namen und lobt das Laster, und macht sich daraus eine Ehre, man verbirgt sich hinter dem allgemeinen Wohl, allein es ist nicht das Vaterland, das man liebt, sondern nur Eifersucht." „Der Schmeichler unterdrückt jede Sprache der Wahrheit, während Alle Alles wissen, was im Reiche vorgeht, ist der Monarch der einzige Fremdling in seinem Reiche, man verhehlt ihm den Verlurst, vergrößert den Vortheil und verringert das öffentliche Elend." Wie weit unwürdige Schmeichelei gehe, wie sie den Regenten gewissenlos mache, indem sie ihn als absolut unverantwortlich hinstellt, wie sehr aber dieses die Kirche mißbillige, sehen wir aus einer Anrede Massillons an den König, die so lautet: „Sie sind Niemanden eine Rechenschaft schuldig, sagen die Schmeichler, aber ganz Frankreich und Europa erwartet diese Rechenschaft, Sie sind Herr Ihrer Unterthanen, aber nur dem Namen nach, wenn sie nicht die Tugenden derselben besitzen, es ist Ihnen Alles erlaubt, aber sie dürfen nicht thun, was Sie wollen, Sie können um die Regierung sich gar nicht bekümmern, aber dann werden sie wie jene Faullenzerkönige [27]) blos den Namen eines Königs haben." — Kühn und offen, wie gegen Könige und ihre Höfe, spricht Massillon auch zu dem Stande der Adelichen und zwar vor Allem zu jenen unter ihnen, welche nichts mehr von dem

---

27) Aus dem Merovingischen Stamme vor den Karolingern.

an sich selber aufzuzeigen vermögen, was ihren Ahnen Ruhm und Ehre erworben hatte. „Der Adel ist für unsern Namen, die pöbelhafte Aufführung für unsere Person. Sie rechnen ihre Größe nach Jahrhunderten, die verflossen, nach Ehrenstellen, die Andere besessen, nach Thaten, die nicht sie verrichtet, nach Denkmälern, die die Zeit vernichtet, sie glauben, sie seien besser, weil die Zeit mehr Trümmer ihrer Eitelkeit aufweist." Aber nicht blos das strenge Wort der Rüge und der Strafe ist es, was Massillon an die Könige und Großen richtet, er verbindet mit jenem auch das Wort der Belehrung und Mahnung, dahin gehend, ungeheuchelte, aufrichtige Liebe zum Volke zu haben, und aus Liebe ebenso die Leiden und die Bedürfnisse desselben zu verstehen, als jenen Abhülfe und diesen Befriedigung zu verschaffen. Und dazu führt die Religion, die mit der Bigotterie nicht zu verwechseln ist. „Siege machen nicht zu einem großen König, sondern die Liebe zum Volke, lieben Sie Ihr Volk und hören Sie gerne dieses Wort, die Unterthanen lieben Sie, und die Liebe muß vergolten werden mit Liebe. Ein Fürst, der über Menschen regiert, muß sie kennen, ein Fürst, der nicht selbst urtheilt, steht nicht am rechten Orte, das Verdienst wird dann nicht geachtet, schlechte Leute erlangen die höchsten Ehrenstellen, der beste Unterthan wird zurückgesetzt. Die wesentliche Verrichtung besteht nicht darin, daß er stets in der Hauskapelle sich befindet, sondern sein Land und Volk kennt. Traue, o König! denen nicht, die immer vom Wohlstand des Volkes sprechen, was den Regenten wohl gefällt, ist meist das Unglück der Unterthanen. Die Könige sollen Jedem Zutritt gestatten, die Gesetze vermögen nicht immer vor Unrecht zu schützen, der Unglückliche wagt nicht das Gesetz anzurufen. Die Liebe der Völker zu den Fürsten ist ein ewiges Denkmal. Ein Fürst, der darin sein Glück sucht, der ein Mann des Volkes ist, das Herz des Volkes für den kostbarsten Schatz hält, seine Unterthauen als Kinder betrachtet, seine Macht zu ihrem Glücke anwendet, der ist groß. Lieben

Sie, Sire, das Volk, und hören sie diese Sprache gerne. Ein Fürst, der seine Leidenschaften beherrscht, an sich selbst lernt, wie er über andere herrschen soll, von seiner Gewalt blos die Sorgen will, mehr von seinen Fehlern gerührt wird als vom Lobe, der keinen Zaum hat, als die Begierde, und dennoch die Regel zum Zaume nimmt, dessen Leidenschaft Jeder dient, und der doch nur für des Volkes Wohl sorgt, der alle mißbrauchen kann, und das Erlaubte sogar sich versagt, der von allen Reizen umgeben ist, und doch nur die Tugend liebt, — ein solcher Fürst ist der schönste Anblick, den der Glaube der Welt verschaffen kann." Endlich wendet sich der Redner zur Gottheit, die er also anruft: „Schau von deiner Höhe herab, laß auf die Tage der Trübsal Tage der Freude kommen, mach' aus dem Könige einen Vater des Volkes, einen Beschützer der Kirche, ein Muster der Sitten, mach' ihn mehr zum Friedensstifter als zum Eroberer, mehr zum Schiedsrichter als zum Schrecken seiner Nachbarn, erhöre diese innigen und gerechten Wünsche!"

Es wird aus diesen und den frühern Mittheilungen einleuchten, in welcher Weise die Kirche den Regenten anschaut, wie sie ihn durch die christliche Religion für das Volk zu einem wahren Vater zu bilden strebt, und bei dieser erziehenden und bildenden Thätigkeit bald das Wort der Liebe und der Milde, bald des Ernstes und der Strenge in Anwendung bringt. Sie ist für das Volk gegen den Fürsten, wenn an diesem das alte, traurige Sprüchwort sich erfüllt: Was Könige sündigen, müssen die Völker büßen; — sie ist aber auch für den König gegen das Volk, wenn dieses, durch falsche Vorstellungen von Freiheit und Glück in die Irre geführt, seine Pflicht verkennt und die Grenzen seiner Befugnisse überschreitet. Wie der Regent dem Volke, so kann auch das Volk dem Regenten zum Unheile werden. Nur unter dieser Voraussetzung sagt Flechier: „Wie aus den Abgründen tiefer Thäler grobe Dünste aufsteigen, daraus die Donnerkeule entstehen, die auf Berge

schlagen; so erhebt sich aus dem Herzen der Völker die Bosheit, die auf die Häupter der Regenten niederfällt.“ — Was aber den Völkern gute Regenten, und den Regenten gute Völker gibt, das ist die christliche Religion, — und sie allein.

5) In einem engen Zusammenhange mit dem vorhin Entwickelten steht die Beantwortung der so oft aufgeworfenen Frage nach der besten Regierungsform. Zwar haben die verschiedenen Regierungsformen schon als Formen nicht gleichen Werth, wie wir denn für uns, und gewiß unter Zustimmung der Meisten, gar keinen Anstand nehmen, die Monarchie, welcher eine ständische Verfassung zur Seite geht, ihrer Natur nach die beste und beglückendste unter allen übrigen zu nennen. Allein das, was einer Verfassung das Gute und Beglückende verleiht, ist im Grunde doch nie die Form, sondern stets nur der Geist der sie belebt und der durch sie wirkt. Das ist auch die Ursache, warum die Kirche sich im Verlauf der Zeiten mit den verschiedensten Regierungsformen vertragen, und als unheilvolle Auswüchse nur den Despotismus und die Anarchie zurückgewiesen hat. Eben darin zeigt sich unter Anderem die höhere Macht des Christenthums auf schöne Weise, daß der in ihm waltende Geist das sociale Wohl der Völker zu begründen und zu schaffen auch da im Stande ist, wo der Staat einer Form huldigt, die als Form gegen eine andere bessere Form zurücktritt. Die Kirche schreibt dem Staate keine Form der Regierung vor, sie wünscht aber, daß in jeder der Formen, die in der Natur begründet, so durch die Rechtsidee gutgeheißen sind, das Gute und Heilsame aufgesucht, festgehalten und zum Vollzug gebracht werde. Keine rechtliche Verfassung hervorrufend, aber auch keine unterdrückend, wehrt sie nur der Entartung und weist auf die verlassene Natur zurück, sie weihet die Fürsten, segnet die Völker mit ihren liberalen Institutionen, heiliget Alle, und wirkt ununterbrochen dahin, auf daß Völkern und Fürsten in der Zeit der irdische, und in der Ewigkeit der himmlische

Friede zu Theil werde. Kein Vorurtheil ist größer und unheilvoller als das, irgend eine Staatsform an sich schon für schlechthin gut zu halten, ohne auf den Geist zu sehen, von dem sowohl die Regierenden als die Regierten beseelt sind. Sagen wir mit Johann v. Müller einerseits ganz richtig, die Monarchie bestehe da, wo ein Einiger, aber in den Schranken von Gesetzen herrscht, über die eine Mittelmacht (Adel, Stände, Parlament) gleichsam die Obsorge hat [28]), — wie sehr müssen wir andrerseits diesem großen Geschichtschreiber Unrecht geben, wenn es bald darauf bei ihm heißt: „Der Despotismus, der von keinem Gesetz weiß, als von der Willkühr eines Einzigen, ist eine Ausartung der Monarchie [29])." Die Unwahrheit des Ausspruches liegt in der Annahme, als ob der Despotismus nur in der gesetzlosen Willkühr eines Einigen, und nicht auch in der von Vielen bestehen könne. Vielmehr zeigt die Geschichte, daß, wenn es auf das eigentlichste Wesen des Despotismus ankommt, in Republiken nicht weniger gesetzlose Willkühr, und damit nicht weniger Despotismus möglich ist, als in entarteten Monarchien. Ja die erste französische Republik und die Schweizerrepubliken der neuen und neuesten Zeit setzen es ganz außer Zweifel, daß die am Staatsruder sitzenden republikanischen Behörden das Volk noch weit ärger zu despotisiren verstehen, als entartete Monarchen. Die gesetzlichen Bestimmungen helfen in Republiken nichts, wenn die herrschende Parthei sie nicht achtet. Sie wird sie aber überall da nicht achten, wo keine Religion zur Achtung des Gesetzes antreibt. Es gibt Republiken, in welchen die Freiheit schlechthin niedergedrückt ist, und es gibt Monarchien, die, wie sie auch sollen, die Freiheit der Bürger achten und unverkümmert gewähren. Wird es als ein Vorzug der Republik oder der Demokratie gepriesen, daß die sämmtlichen

28) Joh. v. Müller's Werke I. Bd. S. 14.
29) A. a. O. S. 15.

Bürger an der höchsten Gewalt Theil haben [30]); so erweist nicht nur die Erfahrung, daß in Monarchien mit ständischer Verfassung das Volk eines innigen und lebendigen Antheils an der Regierung sich erfreut, sondern die Erfahrung zeigt auch, daß in Republiken, die nur zu oft von feindseligen Partheien zerrissen sind, der zu irgend einer Zeit unterliegende Theil keinen Antheil an der Staatsverwaltung hat, sondern dem harten Loose unterliegt, in Allem nur beherrscht, und überdieß auf alle mögliche Art gehemmt, geneckt, gedrückt, mißhandelt beschimpft und gequält zu sein. Nehmen in einem demokratischen Staate Alle, die im Lande wohnen, auch wenn sie nicht Bürger sind, gleichmäßigen Antheil an der Regierung; so erweist sich die Demokratie als Ochlokratie, und diese ist oft nichts Anderes, als die Herrschaft des Pöbels, bei welcher die eigentlichen und wahren Bürger ganz von der Mitherrschaft weggedrängt sind, — ein fürchterlicher Despotismus, welchem in gesetzlosen Zeiten durch Schuld der Herrscher und der Beherrschten selbst Monarchien verfallen, und zu dem die Demokratien gar oft nur einen kurzen Schritt haben [31]). Man sieht aus dem Angeführten leicht, daß in der jeweiligen Form als solcher das bürgerliche Heil nicht liegt, sondern in etwas Anderm aufgesucht werden muß. Um dieses Andere als das Heilbringende zu finden, hat man verschiedene Wege eingeschlagen. Aber man hat das Gute vorerst nur wieder in der Form gesucht, in der ge-

---

30) Joh. v. Müller sagt a. a. O. S. 15: „Die Demokratie ist nach dem alten Sinn des Wortes die Theilhabung sämmtlicher Bürger an der Uebung der höchsten Gewalt.“

31) Joh. v. Müller sagt a. a. O. S. 15: „Wo alle Landesbewohner, wenn sie auch nicht Bürger sind, eben diese hohen Rechte (die Rechte des Mitherrschens) mit üben, herrscht Ochlokratie. Dieser Name wird auch demjenigen Zustande der demokratischen Form gegeben, worin durch die Folge schlechter Gesetze oder gewaltsamer Erschütterungen die Gewalt vom Volke eigentlich an den Pöbel übergeht.“

mischten Regierungsform nämlich, welche die Vorzüge der einzelnen in sich vereinigen soll. Man hat von der Monarchie die Einheit und Schnellkraft, von der Aristokratie die Klugheit des Senats, und von der Demokratie den begeisternden Nachdruck nehmen, und alle diese beglückenden Eigenschaften in der gemischten Regierungsform mit einander verbinden wollen. Aber man hat einer tausendjährigen Erfahrung das gewisse Wissen abgerungen, daß, wenn selbst im glücklichsten Fall eine solche Vereinigung bewerkstelligt wird, sie schon deßwegen nicht von langer Dauer ist, weil menschliche List und Gewalt das Gute bald wieder zerstören [32]). Die List aber, von der wir als einem störenden Elemente sprachen, ist die List der Leidenschaft, die Leidenschaft gründet sich in der Selbstsucht, die Selbstsucht greift, wo sie nur immer kann, nach der Gewalt, die Gewalt aber ist stets bestimmt durch die Willkühr, welche das Gesetz beseitigt, und das zum Gesetze macht, woraus alle diese Uebel der Gesellschaft stammen, die Eigensucht, die, für sich selber nur sehend, für alle Andern blind ist. Um sich zu sichern, und Festigkeit auch durch eine Umgebung zu haben, wirbt man eine Parthei an, die in der Regel von denselben Leidenschaften getrieben ist und handelt. Das Partheiwesen herrscht meistens überall, und damit jenes Heer der Uebel, das es noch überall geschaffen hat. Partheien herrschen durch List, Kunst und oft durch alte Vorurtheile am Hofe eines Königs nicht mehr, als sie das Volk beherrschen, wenn sich dieses auch noch so frei nennt [33]). Wir sehen demnach hier und dort

32) Joh. v. Müller a. a. O. S. 16: „Die beste Regierungsform ist die, welche mit Vermeidung der bemerkten Excesse, die Schnellkraft der Monarchie, die reife Klugheit eines Senats und den begeisternden Nachdruck der Demokratie vereinbart. Aber selten gestatten die Umstände, selten gibt der Scharfsinn der Gesetzgeber einem Lande dieses Glück; und nicht leicht gestatten Gewalt und List ihm, wo es allenfalls aufkömmt, eine lange Dauer."

33) Joh. v. Müller a. a. O. S. 16. 17. 18: „Wie kann der König herrschen, ohne in Vielem, wenn er auch noch so selbstregierend

keinen Unterschied. Dasselbe Böse, die nämliche Leidenschaft, die von Oben herab wirkt, wirkt auch von Unten hinauf. Heute verbindet sich das Volk mit dem sittenlosen Haufen gegen den König, Morgen ruft der König den Pöbel gegen das Volk auf, den Pöbel, der auch ohne Geheiß stets bereit ist, Verbrechen an Person und Eigenthum zu begehen.

Ist es nun nicht die Regierungsform, weder die einfache noch die gemischte, was sichere Bürgschaft für das allseitige Wohl der in einem Staate Lebenden gibt; so wird man über die Form hinaus zu einem Andern, Höhern, Reinern und Lebendigern gehen müssen. Der Geschichtsforscher und Politiker den ich schon mehrmals angeführt, hält dieses gesuchte Andere für die Sittlichkeit, in den Worten: „In der That, nur durch die Sitten erhält sich die Gesellschaft; die Gesetze könnten sie bilden, man muß ihnen aber durch sich selbst nachhelfen. Alsdann wird Alles gut gehen, wenn man weniger über die Vertheilung der Gewalt dissertirt, und jeder desto mehr Gewalt über sich selbst zu bekommen sucht. Jeder trachte nach einer richtigen Schätzung der Dinge. Dadurch werden seine Begierden ge-

---

sein will, den Berichten und Vorschlägen des Ministeriums zu trauen? Wenige Partheihäupter führen den Senat und die Gemeinde. Der geistreichste, der beredtsamste, der schönste, der reichste wird überall die Oberhand haben.... Unter einem weisen Fürsten erwirbt die Macht, wer sie verdient; untern andern, wer die größte Gewandtheit in den Hofkünsten besitzt. Meist entscheidet in Aristokratien der Familiencredit. Oft siegt beim Volke Beredtsamkeit und Bestechung über ächtes Verdienst. Auch die natürliche Begierde der Selbsterhaltung hindert nicht am Mißbrauche der Macht; für Alles haben die erfinderischen Leidenschaften gesorgt: Könige haben sich mit stehenden Truppen umringt, gegen deren hohe Taktik, wenn keine Verbindung der Umstände ganze Nationen entflammt, nichts auszurichten ist. Die Volksführer wissen ihre eigenen Wünsche dem Volke in den Mund zu legen, und sind hierauf nicht mehr verantwortlich; ohnehin würde der sittenlose Haufe, der Geld nimmt, und um die Erlaubniß der Zügellosigkeit Alles thut, sie hinreichend schützen."

mäßigt werden [34]).“ Allein damit sind wir noch nicht beim Eigentlichen und Letzten angekommen, auf das sich die Sittlichkeit selbst erst gründet. Und dieses ist die Religion. Wenn der Geschichtsforscher nicht lange vorher bemerkt, die Religion gebe dem Despotismus heilsame Schranken [35]); so ist dieß nur Etwas von dem Vielen, was die Religion für den Staat wirkt, und es ist uns zudem nur etwas Negatives, indem von der Religion allein dieß gesagt wird, sie schränke ein, d. i. sie hemme, verhindere. Die Religion wirkt aber an sich zuerst auf positive Weise, und dann erst auf negative. Sie wirkt auf positive, indem sie alle jene Tugenden verleiht, durch welche Regenten gut regieren, väterliche Liebe zu den Unterthanen, Gerechtigkeit, Weisheit, Gewissenhaftigkeit, musterhafte Sittlichkeit, und gegen Fehlende Schonung und Milde, so dann aber auch jene Eigenschaften gibt, die im Bürger das wahre Bürgerthum erkennen lassen, Sitteneinfalt, Mäßigkeit, Arbeitsamkeit, Biederkeit, Redlichkeit, Treue, sowie Gehorsam gegen das Gesetz. Diese Eigenschaften und Tugenden im Regierenden und in den Regierten sind es, die als das Höhere weit über jede Form hinausliegen, und ohne die keine Form Frieden, Wohl, Heil und Segen in einem Lande schaffen kann. Man braucht überhaupt dem Fürsten und dem Bürger nur das Prädicat christlich beizulegen, um in dieser Bezeichnung mit Einmal Alles aussprechen, was dem Regenten und dem Bürger Würde verleiht, und dem Lande, in welchem solche sind, das höchste sociale Glück gewährt. Möge man gegenwärtig noch so Viel nachsinnen und denken über die beste Regierungsform, die das teutsche Vaterland erhalten soll, mögen Congresse Berathungen halten, viele und ernste, — immer wird nur diejenige Form die beste sein, die vom Geiste des positiven Christenthums, vom Geiste der katholischen Kirche durchdrungen, durchwaltet und belebt ist. Nur die aufrichtig geglaubte und unge-

---

34) A. a. O. S. 19.
35) A. a. O. S. 16.

theilt in das öffentliche Leben aufgenommene Wahrheit der göttlichen Offenbarung wird uns die allein beglückende Verwaltung, den wahren König und den wahren Bürger geben. Je weniger dieß so Viele von denen nicht zu wissen scheinen, die jetzt das große Wort ergreifen, desto mehr ist es Pflicht, es zu sagen und immer wieder zu sagen.

6) Die Freiheit, welche die katholische Kirche jedem menschlichen Individuum als einer Person zuspricht, diese selbe Freiheit verlangt sie auch für jede Nation. Wenn daher unsere Zeit Emancipation der Nationen will; so ist sie auch in dieser zweiten oder andern Beziehung nur in vollkommenster Uebereinstimmung mit der Kirche, sowie diese mit ihr. Die Völkeremancipation, welche die gegenwärtige Zeit will, hat die Kirche von Anfang an gewollt. Und sie hat sie gewollt vermöge desselben Princips, nach welchem sie Freiheit für die nach Gottes Ebenbild geschaffene Person verlangt und jede Art der Sklaverei als moralisches Unding behandelt hat. Die Nationalität ist nur die erweiterte, vervielfältigte Individualität, und, wie diese von Gott geordnet. Die Nation ist nur eine große Person, und wie diese, nach göttlichem Willen und Gesetz, unverletzbar. Keine Nation, die auf ihrem Boden sich befindet, soll aufgehoben oder einer andern untergeordnet werden. Jede Universalmonarchie begeht das Verbrechen der Sklaverei, aber im Großen. Wie nun das Christenthum gegen die Sklaverei ist, und auf deren Aufhebung dringt; ebenso ist sie auch gegen jede Art der Universalmonarchie und will deren Beseitigung. Es ist jedoch nothwendig, über diesen Gegenstand, und insbesondere darüber, wie Universalmonarchien werden und welche Bedeutung sie, wenn sie Statt finden, im Leben der Menschheit haben können und sollen, ein Näheres mitzutheilen. Wir haben die Nationen erweiterte Individuen und Personen genannt. Als diese haben sie mit den menschlichen Individuen und Personen auch dieß gemein, daß sie im Verlauf der Zeit moralisch sinken, durch dieses moralische Sinken aber

jene Zustände immer mehr und mehr herbeiführen, welche die Vorboten der Auflösung sind, die endlich eintritt. Eine Nation, bei welcher dieß der Fall ist, wird dann entweder einer andern mächtigern unterworfen, oder sie wird unter mehrere getheilt. Das ist diejenige Art und Weise der Unterwerfung einer Nation, welche moralisch gerechtfertigt werden kann, denn jede andere durch Krieg und Eroberung ist unerlaubt. Hat aber auf die vorhin bezeichnete Art eine Nation eine andere sich unterworfen; so darf der Zweck der Unterwerfung kein anderer sein, als der, einerseits der völligen Auflösung durch innere Partheiungen in den Weg zu treten, und andererseits die verkommene Nation zu einer vollkommeneren allmälig wieder heran zu ziehen, um sie sofort, wenn die Zeit der wahren Selbstständigkeit gekommen ist, wieder frei zu geben. Eine solche Befreiung wird in ihrem ersten Stadium religiös-sittlich, und in ihrem zweiten bürgerlich sein. In dieser Hinsicht üben Nationen an einander eine pädagogische Thätigkeit aus, die selbst der priesterlichen sich nähert. Kommt aber eine Nation in Folge von Familienverträgen unter einen Fürsten, welcher bisher der Fürst eines andern Volkes war; so bleibt die Verfassung ungekränkt und ungeschmälert dieselbe. Nicht kommt eine Nation an eine andere, in der sie sich auflöst, sondern sie erhält lediglich nur ein anderes Haupt, und behält Alles Frühere unverletzt. — Das ist mit wenig Worten die christliche Anschauung über diesen Gegenstand: ihre wirkliche Vollziehung bringt Heil, ihre Vernachlässigung Gefahr, und ihre völlige Nichtbeachtung gar oft und in der Regel den Untergang derjenigen Nation, welche den gottgeordneten Weg mit der unterworfenen nicht eingeschlagen hat. Die Anwendung auf unsere Zeit ist nicht schwer. Aber auch das ist nicht außer Acht zu lassen, daß die nationale Befreiung so lange für ein Volk nicht eintreten kann und providentiell nicht eintreten soll, bis der Zeitpunkt der politischen Reife und damit der Zeitpunkt des politischen Werthes in Wahrheit gekommen ist. Eine Nation, die sich emancipiren

will, muß vorher hinlängliche Garantie dafür gegeben haben, daß sie im Stande sei, fortan unter freien Nationen selbst als eine freie zu wirken und sich zu bethätigen. Der Maaßstab aber, an dem gemessen werden kann, ob eine Nation der Entjochung fähig und würdig sei, ist ein moralischer. Ein Volk bleibt so lange der bürgerlichen Freiheit unwürdig, als es in religiös-sittlicher Hinsicht in geistiger Knechtschaft sich befindet, und Handlungen vollbringt, die, weit entfernt, den Adel der menschlichen Natur zu offenbaren, diesen aufs tiefste herabwürdigt. Eine Nation, die innerlich faul ist, würde, wenn sie befreit würde, die erlangte volle Freiheit nur dazu benützen, die eigene moralische Fäulniß den andern Nationen mitzutheilen. Was im sittlich faulen Volke allein noch das Lebendige und Thätige ist, das ist jene Brutalität, durch welche sich nur allzuoft unterjochte Nationen bemerkbar machen. Während nun die andere, die unterjochende oder im Joche erhaltende Nation eben jene Brutalität zum nicht ungerechten Vorwande nimmt, wenn sie die unterjochte nicht emancipirt, ist es die Kirche, und zwar sie allein, welche dennoch Befreiung will und auf Befreiung hinwirkt: das Erste durch das ermahnende Wort an die unterjochende Nation, das Andere durch die religiös-sittliche Erziehung der unterjochten.

7) Die Kirche aber, die für die Freiheit der Personen und Völker einsteht, muß, um ihre volle Wirksamkeit in der Menschheit entfalten zu können, selber frei sein. Es sollte sich zwar von selbst verstehen, daß jenes Institut mit allen Freiheiten ausgerüstet in der Menschheit dastehen sollte, welches für die Freiheit Aller eine ununterbrochene Sorge bethätiget. Allein so, wie es vernünftiger Weise erwartet werden dürfte, ist es in der That nicht, sondern das Entgegengesetzte zeigt sich in der Wirklichkeit, der fortgesetzte Versuch der Welt nämlich, die Kirche, somit dasjenige in Fesseln zu schlagen, was der lebendige Quell aller wahren Freiheit ist. Allerdings hat man zu jeder Zeit begriffen, daß die Kirche

eine ganz eigenthümliche Kraft und Wirksamkeit entfalte, man hat erkannt, daß eine höhere überweltliche Macht an ihr sichtbar werde: diese Macht und Kraft nun glaubte man in seine eigenen Hände bringen zu müssen, sowohl um von ihr beliebigen Gebrauch zu machen, als um sich selber gegen sie in gewissen Fällen zu schützen; hienach lassen sich die Bestrebungen in ihrem Ursprunge erklären, die Kirche zu fesseln, ein Bestreben, das an vielen Orten und in verschiedenen Zeiten nur zu sehr mit einem scheinbaren Gelingen begleitet war. Wir nennen das Gelingen deßwegen ein scheinbares, weil der Zweck, den man sich setzte, nur ein scheinbarer gelungener war. Das Menschliche, welches das Göttliche zu fesseln trachtet, fesselt nur die Kraft des Einflusses, den es auf es selber, auf das Menschliche nämlich, ausübt. In der Hoffnung, sein Glück zu gründen, gründete man in Wahrheit nur sein eigenes Unglück. Der Regent, der die Kirche unterjocht, leckt im Grunde nur gegen den Stachel, indem er gegen das arbeitet, was ihm treue und brave Bürger erzieht. Das Volk, das die Kirche mißachtet, weil es, unverständig genug, sie im Bunde mit dem Regenten gegen die Freiheit glaubt, verkennt in seinem Mißtrauen nur die Kraft, die ihm gute, gewissenhafte, gerechte und milde Herrscher, so wie pflichtgetreue, gesetzliebende, die Freiheit achtende Beamte erzieht. Wenn wir von einer Fesselung der Kirche sprechen, ist die Möglichkeit schon zugestanden, daß die Wirksamkeit der Kirche gehemmt und gefesselt werden könne. Wie jeder Einzelne das Göttliche in sich hemmen und niederhalten kann; so vermag auch der Staat durch irdische Macht die göttlichste Anstalt in der Welt, die Kirche, zu hemmen und niederzuhalten. Zwar ist es ihm nicht gegeben, das innere Wesen dieser göttlichen Anstalt zu verletzen, noch viel weniger es aufzuheben; aber das ist ihm möglich, jene Wirkungen nicht alle erfolgen zu lassen, die durch die Thätigkeit der Kirche nach dem Willen der Gottheit zum Wohle der Menschen gesetzt werden sollen und können. Die göttlichen Kräfte,

welche der Mensch nicht zu vernichten vermag, vermag er wenigstens zu binden. Daß aber unmittelbar hindurch der Staat die Stützen, auf denen er selber ruhet, gewaltsam zerstöre, darauf ist schon oben kurz hingedeutet worden. Ist dieß eine Verkehrtheit, die nur aus einer ungeheuren Täuschung hervorgehen kann; so hat diese Täuschung ihren letzten Grund selber wieder in dem Unvermögen, zu erkennen, daß die Interessen der Kirche nur die Interessen der Menschheit sind [36]). Es ist eine ganz eigene, traurig-lächerliche Erscheinung, daß und wenn Regierungen so oft unter dem Vorwande, der Humanität zu dienen, die Kirche drücken und in ihrer Thätigkeit beschränken, da ja gerade sie zu der höchsten und reinsten Humanität führt. Eben so ist zu bedauern, daß, wenn es sich um das Recht der Kirche handelt, die Regierungen so wenig einsehen, daß die Kirche kein Recht verlangt, als das, eine ihr von Gott auferlegte Pflicht zu erfüllen [37]). Das Recht der Kirche hat seine tiefste Wurzel im königlichen Amte Christi. Wie nun aber Christus selber sein königliches Amt in der Welt zu dem Zwecke und in der Absicht übt, um sein prophetisches und hohepriesterliches Amt in der Menschheit zum Vollzug zu bringen, d. i. wie Christus Alles dasjenige, was er als König wirkt, nur dazu wirkt, auf daß dasjenige, was er als Prophet und Hoherpriester in der Menschheit gethan, zur Verwirklichung komme, daß somit seine Lehre die Welt vom Irrthum, sein Versöhnungstod aber von der Sünde und ihren Folgen befreie; — eben so hat auch die Kirche mit dem Rechte, mit welchem sie regiert, bei ihrer Regierung keine andere Absicht, als nach göttlichem Auftrag das prophetische und hohepriester-

---

36) Vgl. unsere Schrift: das Wesen der kathol. Kirche, 2te Aufl. S. 65—118. 157—176.

37) Wir berufen uns hier auf früher Geäussertes in der Freiburger Zeitschrift für Theologie Jahrgang 1842. Band VIII. S. 412. 413.

liche Amt Christi in der Menschheit fortwährend zum Vollzug zu bringen. Die Kirche regiert nicht, um zu regieren, sie regiert auch nicht im weltlichen Sinne, und um weltlicher Dinge willen, sondern allein nur, um jene Thätigkeiten zu üben, die ihr von dem Gottmenschen, dem Lehrer der Wahrheit und dem Erlöser der Welt vorgeschrieben sind. Diese ihr auferlegten Thätigkeiten zum Heile der Welt zu üben, ist ihre eben so von Christo ihr auferlegte Pflicht, und sie müßte als pflichtvergessen erscheinen, würde sie nicht streben, dem Auftrage aufs Vollkommenste nachzukommen. Das von der Kirche in Anspruch genommene Recht ist an sich nur die Befugniß, thun zu dürfen, was sie thun muß. Wie weit dieses Recht und diese Befugniß gehen, ist nicht unbestimmt. Denn das Recht geht eben so weit, als die Pflicht geht. Das Maaß des Rechtes der Kirche ist nur das Maaß der Pflicht der Kirche. Gründet sich nun das Recht der Kirche in der Pflicht der Kirche, und will dieses Recht selber um keinen Schritt weiter gehen als die Pflicht es gebietet; so ist es offenbar vor Gott und Menschen nur das größte Unrecht, das Recht der Kirche in seinem wahren, nothwendigen, durch die Pflicht gebotenen Umfange beschränken zu wollen. Wo daher der Staat nicht dasjenige Alles, was im Kreise der Kirchenpflicht liegt und was mit Nothwendigkeit aus ihr folgt, zuläßt, da macht der Staat die Kirchen unfrei, er bindet ihre freie Bewegung, aber er verhindert sie auch, so viel an ihm ist, zugleich daran, ihre Pflicht zu erfüllen, und jene Thätigkeiten zu üben, die an das prophetische und hohenpriesterliche Amt Christi geknüpft sind. Nur die tiefste Verkennung der christlichen Wahrheit macht es möglich, daß der Staat nicht begreift, er binde in jener Bindung göttliche Kräfte, die das Heil der Welt und sein eigenes auswirken wollen, und er halte das Walten nicht eines weltlichen, sondern eines göttlichen Prinzips auf, wenn er dem kirchlichen Princip nicht gestattet, auf freie Weise sich zu bewegen und wirksam zu sein. Die Wirksamkeit der Kirche geht auf Be-

freiung, ihr letzter und höchster Zweck ist Freiheit im edelsten Sinne des Wortes: Freiheit nämlich von Irrthum und Sünde, Freiheit folglich von jenen zwei Uebeln, aus welchen alle übrigen Uebel entspringen. Allerdings will der christliche Glaube überwinden und das Ueberwundene beherrschen: er will aber nur überwinden, indem er erlöst: er erlöst, indem er befreit: er befreit aber durch Erlösung den Geist aus einer doppelten Knechtschaft, aus der des Irrthums, und aus der der Sünde. Alles Ueberwinden, welches in der Absicht der Kirche liegt, und zu welchem sie auch die Gläubigen führen will, schließt sich an das Ueberwinden des Gottmenschen an, das er selber ausgesprochen in den Worten: Seid getrost, ich habe die Welt überwunden [38]). Jeder, der in die wahre Freiheit eingehen will, muß die Welt überwinden; nur die Geburt aus Gott aber führt zur Weltüberwindung. Zu Beidem gelangt man nur durch den christlichen Glauben [39]). Dieser Zusammenhang zwischen Freiheit, Sieg über die Welt und christlichen Glauben begegnet uns im Buche göttlicher Offenbarung überall [40]).

---

38) Joh. 16, 33.

39) Joh. 5, 45. „Alles, was aus Gott geboren wird, überwindet die Welt, und unser Glaube ist der Sieg, der die Welt überwindet. Wer ist aber, der die Welt überwindet, ohne der da glaubt, daß Jesus Gottes Sohn ist.“

40) Röm. 7, 37: Voller Sieg wird uns über dieses Alles durch ihn, der uns geliebt hat. Röm. 12, 21: Laß nicht das Böse dich überwinden, sondern überwinde du das Böse durch das Gute. 1 Joh. 2, 13—17: Euch, Väter! schreibe ich: ihr kennet den, der von Anfang ist; euch, Jünglingen! schreibe ich: ihr habet den Bösen überwunden; euch, Kinder! schreibe ich, ihr kennet den Vater; euch, Jünglinge! habe ich geschrieben: daß ihr stark seid, und das Wort Gottes in euch bleibe, und daß ihr den Bösen überwunden. Liebet nicht die Welt, noch das, was in der Welt ist! Wer die Welt liebt, in dem ist noch nicht die Liebe zum Vater. Denn Alles, was in der Welt ist, Fleischeslust, Augenlust, Hoffart des

Eben so sehen wir, wie die Thätigkeit der Kirche ununterbrochen auf die Freiheit, und zwar in allen Formen derselben hinzielt, wie aber auch nur sie überall die wahre, ganze, volle, allein beglückende Freiheit kennt und zu ihr führt. Wer darum die Freiheit der Kirche beschränkt, der beschränkt unmittelbar dadurch jede andere Freiheit, die der Person, die des Bürgers und die der Nation. Die Freiheit der Kirche aufheben, heißt die Quelle aller Freiheit abgraben. Die Freiheit der Kirche ist die Freiheit aller wahren und wirklichen Freiheit, die Freiheit aller Freiheiten. Wie alle Freiheit Gott zu ihrem Urheber hat, so ist auch alle Freiheit nur frei, wenn sie frei in Gott ist. Dahin aber, daß die Freiheit, die Freiheit durch Gott ist, auch Freiheit in Gott sei, führt nach göttlicher Bestimmung die Kirche. Darin aber, Freiheit durch und in Gott zu sein, besteht die tiefste Wahrheit, die höchste Würde und die mächtigste Kraft der Freiheit. Nur diese Freiheit soll sein, und nur für sie gibt es Sieg und Ruhm und Ehre. Die Freiheit der Kirche ist, mit Rücksicht hierauf, die Führerin, Wächterin und Schützerin jeder wahren und wirklichen Freiheit. Nur um der Freiheit willen, die sie lehrt, ist es der Mühe werth, für Freiheit zu kämpfen und frei zu sein. Für alle andere Freiheit ist der Kampf unrühmlich und der Besitz ohne Freud und Ehre. Aber auch in dieser Hinsicht zeigt die Kirche, wie in Allem, ihre erlösende und befreiende Thätigkeit. Indem sie zu der

---

Lebens, kommt nicht vom Vater her, sondern von der Welt. Die Welt vergeht mit ihrer Lust; wer aber den Willen Gottes thut, der bleibt in Ewigkeit. 1 Joh. 4, 4: Ihr aber, Kinder, seid von Gott, und habet jene überwunden; denn der in euch ist, ist mächtiger als jener, der in der Welt ist. Offenb. 3, 5: Wer überwindet, soll mit weißen Kleidern geschmückt werden! Nie werde ich seinen Namen aus dem Buche des Lebens löschen; vor meinem Vater und seinen Engeln werde ich seinen Namen bekennen. Vgl. Offenb. 2, 11 3, 12. 21. 5, 5. 21, 7: Wer überwindet, der soll dieses ererben; ich will ihm Gott, und er soll mir Sohn sein.

wahren Freiheit führt, erlöst und befreit sie zugleich von der falschen Freiheit. Die Freiheit der Kirche macht die Freiheit frei, sie verleiht das Vermögen, die falsche Freiheit zu erkennen, und gibt die Kraft, die falsche, wo sie entstehen will oder in Wirklichkeit schon waltet, zu überwinden.

Was diese letztere Wirksamkeit der Kirche zu bedeuten habe, kann für den kein Geheimniß sein, der sieht, wie Viele in unserer Zeit, in welcher Freiheit das Losungswort ist, auf dem Wege sind, die falsche Freiheit an die Stelle der wahren im Denken und Wollen zu setzen, — ein Irrthum und ein Uebel, das nur die Kirche gründlich zu zerstören im Stande ist.

Es ist darum als etwas Erfreuliches anzusehen, daß die Gegenwart, welche Freiheit verlangt, auch die Freiheit der Kirche als eine Forderung ausgesprochen hat. Es liegt, — das muß schon aus dem Obigen einleuchten — Alles daran, daß aus dieser Forderung Ernst gemacht und daß ihr im vollem Umfange Befriedigung zu Theil werde. Denn mit ihrer Freiheit gilt es um alle und jede Freiheit. Die Katholiken wissen dieß selber sehr gut, sie wünschen aber, daß es eben so Jedermann wisse. Auch verlangen sie nicht, was sie nicht selber zu geben unter jeder Bedingung geneigt sind. Wer Freiheit will, muß auch Freiheit zu gewähren wissen, wo es in seiner Macht steht, sie zu geben. Wer Freiheit nur für sich, und nicht eben so für alle Andern will, ist für sich selber im Denken und Wollen unfrei, er versteht den erhabenen Sinn und den Gedanken der Freiheit nicht, und seine eigene Person ist der Freiheit nicht würdig. Freiheit ist Allgemeingut der Menschheit; wer sie daher für sich will, muß sie auch für Alle wollen; wer sie nur für sich in Anspruch nimmt, dem wird die, die er noch, oder die er bereits hat, genommen. Wer als Herr nicht Unfreie frei machen kann, der verdient auch nicht, befreit zu werden, wenn er selber unfrei ist. Der Christ zittert und ängstigt sich für die Freiheit Aller, wie für die eigene, darum macht er sich auf, alle Bande zu lösen, die noch nicht gelöst sind. Die

Geschichte der Freiheit und ihres Gegentheils, der Sklaverei bestätigen dieses. Jeder Christ ist von Natur Apostel der Freiheit und Kämpfer für sie. Wenn der göttliche Meister sagt: „des Herrn Geist ist über mir: gesandt hat er mich, den Gefangenen Loslassung zu predigen, und die Gefesselten in Freiheit zu setzen[41]);" so theilt sich in diese Bestimmung jeder Christ, als Jünger Christi, und das ganze Christenthum hat auch zu allen Zeiten diese seine göttliche Mission zur Freiheit und für dieselbe erkannt. Die freieste Freiheit ist aber die religiöse Freiheit und die Freiheit des Gewissens. Beeinträchtigung der religiösen, der kirchlichen Freiheit ist von jeher ebenso Verrath am Heiligsten der Menschheit gewesen, wie ist die Verfolgung der Kirche auch die Verfolgung der Freiheit eingeschlossen war. Und was von der Freiheit der Kirche gilt, gilt auch vom Rechte derselben. Noch nie hat ein Despot das Recht der Kirche unterdrückt, ohne zugleich damit das Recht der Personen und des Volkes zu unterdrücken. Fraget ihn selber, den Despoten, nach diesem innern Zusammenhange zwischen der Kirche und der Menschheit, und er wird euch in der Pein seines stets unruhigen Geistes nicht verhehlen, daß sein Druck auf die Kirche im Grunde nur dem Volke gegolten habe, er wird euch das laute Geheimniß offenbaren, daß wer die Menschheit in ihren ewigen Rechten zu verkümmern strebe, vorerst suchen müsse, die Kirche zum Schweigen zu bringen, die jene Rechte unaufhörlich verkündet und über ihre Unverletzlichkeit das Auge stets wach hält. Wenn daher die Kirche, auf daß sie bestehe und glücklich wirke, von Gott nur Freiheit verlangt, verlangt sie dieselbe, wie in ihrem, so auch in der Menschheit Namen.

Allein wie Viele sind hinwiederum in unserer Gegenwart zu finden, welche, von einer kaum begreiflichen Verblendung um alle klare Anschauung der Wahrheit gebracht, unter Kirchenfreiheit das Freisein von der Kirche, unter Religionsfreiheit

41) Luk. 4, 18. 19.

das Freisein von der Religion, und unter Gewissensfreiheit die Freiheit vom Gewissen verstehen! Sie wollen nicht Freiheit für Kirche, Religion und Gewissen, sondern sie wollen los und ledig sein der Kirche, der Religion und des Gewissens. Dieses Streben ist in einer Zeit wohl zu erklären, welche überall Kanzeln des religiösen Indifferentismus, der Läugnung der göttlichen Offenbarung und der daraus fließenden positiven Religion, jeder objectiven Glaubens- und Sittenregel aufstellt, und selbst offen den Atheismus predigt. Diese gegenwärtige, diese *unsere* Zeit, ist, bei solchen Gesinnungen und Strebungen gar nicht ohne Beispiel, denn auch bei der ersten französischen Revolution waren diese neben dem allgemeinen Verlangen nach Freiheit sichtbar; man hat aber damals auch klar gesehen, zu welcher Art von Freiheit man ohne Gott, Religion und Kirche gelange. *Der* Wahn ward in nicht zu langer Zeit zerstört, daß die Religion die Feindin der Freiheit sei. Will etwa unsere Zeit, nicht zufrieden mit der Lehre der Geschichte, dieselben Erfahrungen machen? Und will sie an der Stelle der so heiß verlangten Freiheit, das Gegentheil als Ziel des Strebens haben, das Ungethüm der falschen Freiheit in allen möglichen unheilvollen Formen? — Mit Rücksicht hierauf wird die *kirchliche Aufgabe* der Gegenwart nicht schwer zu bezeichnen sein. Sie besteht darin, *den innigen Zusammenhang zwischen der Freiheit der Religion und der Kirche* einerseits, und zwischen der persönlichen, bürgerlichen und nationalen Freiheit andrerseits hervorzuheben und darzustellen, so wie nachzuweisen, wohin der Staat selber mit seinen Bürgern durch die Knechtung der Kirche naturnothwendig gelange.

So lange in den Zeiten des Christenthums zwischen der Religion, welche die Kirche lehrte, und zwischen der, welche der Staat bekannte, kein Unterschied war, bestand eine schon von Innen heraus, d. h. aus den für Beide maaßgebenden Principien erfolgende Eintracht zwischen Kirche und Staat: der Staat sah sich als den natürlichen Beschützer der Kirche

an, und selbst derjenige Pabst noch, welcher unter jenen, welche weltliche Regenten bekämpften, als der eifrigste oben an gestellt wird, Gregor VII, hielt jenen Einklang zwischen den beiden großen Gewalten für sehr wünschenswerth und beiden göttlichen Anstalten für ersprießlich, indem er in einem seiner Briefe sagt: „das weltliche Reich wird ruhmvoller regiert, und das Leben der heiligen Kirche wird um so mehr befestiget, wenn Priesterthum und Königthum durch Eintracht in Einheit verbunden werden [42]." Nichts ist gewisser als dieses, und es sind gewiß sehr unvollkommene Zeiten und sehr unvollkommene Verhältnisse, in welchen die Kirche wünschen muß, durch so wenig Bande wie möglich, oder gar selbst durch kein einziges mehr mit dem Staate verbunden zu sein. Indeß auch solche Zeiten treten bekanntlich ein, und die gegenwärtige hört unaufhörlich den Ruf nach Freiheit der Kirche vom Staate, welche letztere als gleichbedeutend mit Trennung der Kirche vom Staate genommen wird. Und dieser Ruf ist um so bedeutungsvoller, da er gerade von so Vielen der Bestgesinnten in Kirche und Staat erhoben wird. Auch wir wünschen sehnlichst Freiheit der Kirche, allein wir wünschen zugleich, diese Freiheit möchte uns zu Statten werden ohne die Vollziehung einer absoluten Trennung, welche so leicht zur absoluten Entfremdung, wenn nicht selbst zur Feindschaft ausschlagen könnte. Wir wünschen jene Freiheit der Kirche, von welcher schon oben die Rede war, jene Freiheit nämlich, nach welcher es der Kirche vom Staate ohne jede Einschränkung gestattet ist, ihre große umfassende Pflicht zu erfüllen. Wir wünschen jene Freiheit, nach welcher es der Kirche möglich ist, jene Aemter zu vollziehen, welche die nachbildlichen Aemter Christi sind, das prophetische, das hohepriesterliche und das königliche, welches letztere aber sein eigentliches Object in den beiden ersten hat. Diese Freiheit wünschen, ja fordern wir absolut, und wir wünschen und fordern

42) Gregorii VII. lib. I. epist. ad annum 1073.

sie im Namen Gottes, der sie seiner Kirche gegeben, und im Namen der Menschheit, um deren Willen und zu deren Heil sie gegeben ist. Aber wir wollen deßwegen noch keine Trennung, denn wir müßten sie im Namen desselben Gottes und im Namen derselben Menschheit doch später wieder aufheben, da auch der Staat christlich zu sein hat, und zu den christlichen Lebensprincipien überall zurückkehren soll, wo er von ihnen thatsächlich abgewichen ist. Diese Rückkehr wird da schwerer zu vollziehen sein, wo das Verhältniß bis zur völligen Trennung und Entfremdung fortgegangen ist, und der Staat in Folge hievon von sich bekennt, mit der Kirche und dem Kirchlichen nicht das Geringste mehr zu thun haben zu wollen. Ein solcher Staat müßte auch des Christlichen schlechthin baar und ledig geworden sein, und könnte nur als heidnischer Staat erscheinen und wirken, damit aber alle jene Gräuel der Kirche und der christlichen Menschheit gegenüber verüben, die uns die Kirchengeschichte aus den ersten Zeiten des Christenthums in erschütternder Weise vor Augen stellt. Wenn unsere gegenwärtige Zeit ohne Zweifel die ist, in welcher sich alle Verhältnisse des menschlichen Lebens christlich gestalten sollen, was nur geschehen wird, wenn dem christlichen Princip gestattet wird, daß es sich allen privaten und öffentlichen Zuständen einbilde; so ist nicht abzusehen, wie der Staat hiebei ausgenommen werden könnte, und wie nicht gerade er vor Allem jene vollkommene Durchbildung durch das Christenthum erfahren müßte. Warum niederreißen, um Niedergerissene wieder aufzubauen?! Auch ist bei einer solchen Stimmung der Gemüther, wie sie gegenwärtig in so vielen Tausenden gegen die Kirche herrscht, nicht schwer zu sagen, was geschehen würde, wenn der Staat eines Tages erklärte, er beschütze hinfort die Kirche nicht mehr.

Wir wünschen daher keine Trennung von Staat und Kirche, aber wir wünschen eben so innig als aufrichtig Freiheit der Kirche, und zwar Befreiung von allen jenen Bestimmungen, Gesetzen und Verfügungen, welche

der Staat der Kirche gegenüber als solche gegeben hat, welche ihrer Natur nach ins innere Wirken und Leben der Kirche nur hemmend, störend und verletzend einzugreifen geeignet sind. Es hat dieß auch im Verlaufe der Zeit zu einer Bevormundung geführt, welche der Kirche ihres göttlichen Ursprungs und ihrer göttlichen Bestimmung ganz unwürdig, überall aber auch von den unseligsten Folgen begleitet ist.

Nach altprotestantischer Vorstellung ist der weltliche Herrscher im Staate zugleich der Bischof des Landes. Das daran sich knüpfende Verhältniß ist klar, denn es fließt nothwendig aus der Natur der Sache. In Folge dieses Verhältnisses ist die weltliche Behörde sogar so weit gegangen, Symbole und Agenden vorzuschreiben. Die katholische Kirche muß eine solche Stellung zwischen Staat und Kirche schon vermöge ihres Princips für eine unwahre und dem Geiste des Christenthums widersprechende erklären: sie wünscht im Interesse des Protestantismus und im Interesse der Sache zugleich Aufhebung dieses unnatürlichen Verhältnisses.

Die Staaten- und Kirchengeschichte weist nach, wie protestantische Regierungen gesucht haben, das altprotestantische System unbefugterweise auch auf die katholische Kirche anzuwenden, und in der neuern Zeit hat man zur Ausführung des Planes ein ganz eigenes Organ, unter der Benennung „katholischer Kirchenrath“ geschaffen, welcher letztere sich endlich zum „katholischen Oberkirchenrath“ hinauf geschwungen hat. Dieser Name ist ganz unpassend, wenn die damit bezeichnete Behörde, wie man Anfangs glaubte, nur die Aufgabe hatte, das Inspectionsrecht des Staates auf die Kirche in Ausübung zu bringen. Aber die Sache wandte sich bald genug anders, und es zeigte sich, daß eben diese Stelle das Mittel sein sollte, durch welches der Staat störend und verletzend in die Freiheiten und Gerechtsame der Kirche eingreife. Es soll nicht verkannt werden, daß diese Behörde mehrmals auch, wie es in Württemberg der Fall war

zu Gunsten der Kirche gewirkt hat, aber mehr im finanziellen und ökonomischen Sinne, als im geistigen und geistlichen. Immerhin ist das Vorhandensein dieser Stelle nicht in der Natur der Sache begründet, und nur zu leicht glauben mit solchem Amt betraute Katholiken, in mißverstandenem Interesse des Staates gegen das der Kirche fühlen, denken, sprechen, schreiben und handeln zu müssen.

Das vom Staate für nothwendig gehaltene und von der Kirche nicht beanstandete Aufsichtsrecht, kann von Männern der Regierung selber ganz leicht, ohne Oberkirchenrath, ausgeübt werden. Wird dieses Collegium nicht aufgehoben, so wird es noch lange genug da zu Irrungen und Streitigkeiten Veranlassung geben, wo sonst Kirche und Staat, ohne Oberkirchenrath, im Frieden geblieben wären. Kirche und Staat sind göttlicher Ordnung: der vom Staat aufgestellte Oberkirchenrath ist es nicht, und weil er, ein erst im neunzehnten Jahrhundert geschaffenes Institut, es nicht ist, kann er nur überall die göttliche Ordnung zwischen Kirche und Staat stören. Kirche und Staat sind zwei göttliche Ordnungen, die zugleich von Gott selbst organisch zusammen geordnet sind. Der Kirchenrath schiebt sich unnatürlich zwischen beide hinein, um jene organische Einheit beider aufzulösen. An sich weder Staat noch Kirche, ist er ein Ding, das beides sein will; er ist endlich ein Ding, dem keine wahre Idee entspricht und der auch zur Verwirklichung keiner Idee beiträgt, weder der der Kirche, noch der des Staates, vielmehr nur störend und verletzend auf die Realisirung der göttlichen Ideen dieser göttlichen Institute wirkt. Wir sprechen von einer Behörde, und nicht von Personen, die zu ihr gehören, und die, oft selbst beim besten Willen, den sie haben mögen, gegen den bösen Geist des Amtes nichts vermögen.

Aber nicht von protestantischen Regierungen allein ist Druck auf die katholische Kirche ausgeübt worden: katholische Regierungen haben eben so gut, ja oft noch weit besser und nachhaltiger zu drücken verstanden. Unter dem Vorwande,

die Kirche und ihre Interessen zu schützen, hat man Thätigkeiten ausgeübt, die nur der Kirche zukommen, oder man hat so gewirkt, daß die wirklich kirchlichen Thätigkeiten so modificirt und so abgeändert wurden, daß die Erfolge nicht mehr als reine Handlungen der Kirche dastanden und als solche das Heil der Menschen vollständig zu wirken vermochten. Die Kirche hat sich über ihre Beschützer oft weit mehr zu beklagen, als über ihre Gegner. Bei solcher unnatürlichen Stellung der Kirche zum Staate, bei solcher Bevormundung der erstern durch den zweiten sind oft kirchliche Aemter nur die Masken, hinter welchen die katholische Regierung steht, und selbst hochgestellte kirchliche Personen, wie Bischöfe, sind nur Automate, die in ihrem Innern weltliche Personen verbergen, Handschuhe, in welchen die Regierung ihre Hand hat.

Es ist am Orte, einen wenn auch nur kurzen Blick auf die Folgen zu werfen, die nothwendig entstehen, wenn der Staat die Kirche drückt und bevormundet.

Als in Frankreich König Ludwig XIV in unwürdiger und unköniglicher Erhebung von sich selber aussagte: „der Staat bin ich," und ihm daran lag, nicht nur der Staat, sondern überhaupt Alles zu sein, sorgte er, um außer dem Staate auch noch die Kirche sein zu können, für die Aufstellung jener Artikel, durch welche, unter dem Namen der gallikanischen bekannt, er die Kirche Frankreichs zu sein vermochte. Die sogenannte gallikanische Kirche ist nichts Anderes, als die Kirche Frankreichs, welche unter dem Drucke des französischen Königs stand. Man hat freilich auch hier einen andern Namen für eine schlechte Sache zu schöpfen gesucht, indem man die gallikanische Sklaverei gallikanische Freiheit, und jene obigen gallikanischen Unterdrückungsartikel gallikanische Freiheiten nannte. Was ist indeß aus Allem entstanden? Diese Frage ist sehr leicht zu beantworten. Kaum hatten die sogenannten kirchlichen Freiheiten, hinter welchen sich nur unwürdige Sklaverei verbarg, zu wirken und die Kraft der Kirche niederzuhalten angefangen, als schon

das verruchteste aller Systeme, der Atheismus im Schatten des Staates, von den Ministern und Freunden der Könige genährt und gepflegt, emporwuchs, und jene Summe von unnennbaren Uebeln für König und Volk zugleich herbeiführte, von welchen die Geschichte ein so höchst trauriges Gemälde durch lange Zeit hindurch aufgestellt hat, und deren allerletzte Zuckungen noch nicht vorüber sind, ja die nach allem Bisherigen vielleicht nochmals aus dem noch nicht geschlossenen Grabe aufstehen, um noch einmal die Gemüther mit Entsetzen zu erfüllen, und den Boden Frankreichs mit Blut zu tränken.

Im katholischen Teutschland führte zu dem Ziele, zu welchem in Frankreich die gallikanischen Artikel geleitet, dasjenige System, welches man das Josephinische nennt, und das nicht etwa nur über Oesterreich, sondern über das ganze katholische Vaterland allmälig sich verbreitet hat. Hätte der Josephinismus keine andere Absicht gehabt, als in Wirklichkeit bestehende Mißbräuche aufzuheben, Auswüchse abzuschneiden, Extremen, wie sie manchmal in der Vorstellung und im unmittelbaren Leben sich kund geben, in den Weg zu treten, — Niemand, und am allerwenigsten die Kirche, hätte gegen solche im Ganzen ja nur gerechtfertigte und wohlthätige Bestrebungen Einrede erhoben. Der Josephinismus war aber etwas ganz Anderes: hat auch der, von dem das Werk den Namen trägt, ursprünglich, wie wir gerne annehmen wollen, nicht beabsichtet, was Inhalt des später entwickelten Systems war; — so ist doch gewiß, daß er das, was er nicht aus sich gewollt, doch als durch Andere ihm eingegeben, großentheils zur Ausführung gebracht hat. Um die Ruhmbegierde des künftigen Regenten zu entflammen, und die entflammte sofort auf Abwege zu führen, hat Lanjuinais in einer Schrift unter dem Titel: **Le Monarque accompli ou prodiges de bonté, de savoir et de sagesse qui font l'eloge de Sa Majesté Imperiale Joseph II, et qui rendent cet auguste Monarque si precieux à l'humanité etc.**

Lausanne 1774 [48]), den Versuch gemacht, dem Kaiser Joseph noch vor seiner Thronbesteigung das Bild eines „philosophischen Monarchen“ hinzuzaubern.

Der Kaiser, welcher diesem idealen Bilde des vollkommenen Regenten entsprechen will, erhält in dieser Regierungsinstruction zuerst den Rath, den positiven Glauben seines Volkes als Aberglauben anzusehen und nach dieser Vorstellung sofort zu behandeln. Es ist von Seite des Verfassers in dieser seiner Regierungsinstruction auf nichts weniger abgesehen, als auf eine vollständige kirchliche Revolutionirung Oesterreichs, welcher die politische zur Seite gehen soll. Aber die Sache wird überall schlau und listig angefangen, und dann Schritt um Schritt auf dieselbe Weise weiter geführt. Die Religion wird gelobt; aber es wird an sie die Forderung gestellt, die Kirche zu zerstören, in der sie Grund und Halt hat. Die Freiheit der Wissenschaft wird verlangt; aber der Kaiser wird aufgefordert, das gesammte Unterrichtswesen in seine Hand zu nehmen, und Schiedsrichter über religiöse Fragen zu sein. Es soll in der Aufgabe eines „philosophischen Monarchen“ liegen, die Religion eben so von dem Christenthume wie von der Kirche zu trennen. Die Rechtschaffenheit unter den Menschen sei ja nicht an die christliche Religion gebunden, — was das Wesentliche am Christenthume sei, laufe auf die natürliche Religion hinaus, die Mysterien des Christenthums stehen in keinem Zusammenhange mit der Moral und mit der Kette der Pflichten, auch ohne Offenbarung gebe es ehrliche Leute, — Gott habe die Ordnung der Gesellschaft, den Zustand der Menschen, das Schicksal der Reiche, den guten und schlechten Erfolg der Dinge hienieden unabhängig von den sublimen Wahrheiten des Christenthums gemacht, — der Nichtglaube an dieselben mache den Menschen, Bürger

48) Die Historisch-Politischen Blätter theilen hierüber im 9. Bande, in einer Abhandlung unter dem Titel: Joseph II und seine Zeit, treffliche Details mit.

und Unterthan nicht schlechter, — der religiöse Cultus sei etwas Gleichgültiges, — die katholische Kirche sei nicht unfehlbar und dgl. Wörtlich führen wir Nachstehendes [44]) an: „Wie muß man doch einen Souverain bedauern, der das Unglück hat, in seinem Staate eine Religion vorzufinden, welche auf einem langweiligen, von Jahrhundert zu Jahrhundert aufgehäuften Mischmasch von Aberglauben beruht, und die zu ihren Soldaten (sc. Klostergeistliche und Priester überhaupt) Fanatiker hat, welche in verschiedene schwarze, weiße, graue und braune Regimenter vertheilt, hundertmal besser bezahlt sind, als die Soldaten, welche ihr Blut für das Vaterland vergießen. Wenn nun diese Religion häufig im Namen Gottes den Thron beleidigt, wenn sie die Weisen eingeschüchtert und die Schwachen verkehrt gemacht hat, was muß man thun? Gestatten Sie, großer Fürst, daß ich es Ihnen sage, ich bin vielleicht nur in diesem Stück der Dollmetscher Ihrer eigenen Gefühle. — Ein philosophischer Monarch muß mit einer solchen Religion in derselben Weise umgehen, wie ein geschickter Arzt mit einer chronischen Krankheit. Er macht Anfangs gar nicht den Anspruch, sie zu heilen, er würde Gefahr laufen, seinen Kranken in eine tödtliche Krisis zu versetzen. Er greift das Uebel stufenweis an, er vermindert die Symptome. — Der Kranke wird zwar nicht völlig gesund, aber er lebt mit Hilfe einer weisen Diät in einem erträglichen Zustande. So ist auch die Krankheit des Aberglaubens im Norden durch sehr große Fürsten (sc. wie Friedrich den sog. Großen), durch ihre Minister und die Vornehmsten der Nation behandelt worden. Die große Kunst besteht darin, einer Nation in demselben Maße, als sie aufgeklärter wird, die Nahrung ihrer alten Dummheit zu entziehen.“ Tom. I. p. 218.

Das ist der dem künftigen Kaiser von einem der kathol. Kirche abtrünnig gewordenen Priester gegebene Rath zur

44) Historisch-politische Blätter III. 189.

dereinstigen Verwaltung seines Reiches, ein Rath, hervor gegangen aus einem System, in welchem Pseudophilosophismus, Jansenismus und Calvinismus künstlich zusammen geordnet waren. Rath und Vorschlag sind aber noch nicht zu Ende, sondern spinnen sich in folgender Weise weiter fort. Der Kaiser soll seine Landeskirche loslösen vom Bischof zu Rom, dem Mittelpunkt der Einheit, er soll, wie die protestantischen Fürsten es gethan, die Kette zerbrechen, die ihn mit jenem Centrum der katholischen Kirche verbindet; dafür werde er nur die Auctorität seiner eigenen Regierung befestigen. Wie weit aber die stille Wuth des Rathgebers gegen die früher von ihm scheinbar so hoch gestellte Religion und ihre Lebensäußerungen gehe, leuchtet aus dem Vorschlage ein, „die Polizei zu vervollkommnen, weil man da der religiösen Uebungen desto weniger bedürfe." In protestantischen Ländern sieht Lanjuinais seine Ideale bereits realisirt: „In allen Reichen, wo der Protestantismus die Staatsreligion ist, ist der Clerus der weltlichen Obrigkeit unterworfen; die römische Kirche streitet seit 800 Jahren gegen die weltliche Macht." — Das freiwillige Aufgeben der Kirchenfreiheit also ist es was ihm am Protestantismus so wohl gefällt. Er geht aber noch weiter, indem er dem künftigen Monarchen den Rath ertheilt, die Philosophie gegen die Orthodoxie zu schützen, und um zu zeigen, welche Art der Philosophie er in Bereitschaft für den „vollkommenen Monarchen" halte, sagte er: „Ein philosophischer Monarch findet in den Werken des Herrn v. Voltaire nicht nur in seinen Mußestunden Stoff zur angenehmen Unterhaltung, sondern auch zur Belehrung. Aus diesem Grunde kann Ew. Majestät sie Sich nie zum Ueberdrusse lesen." Nun wird der Kirche gegenüber auch das Aergste begreiflich; wir fassen uns jedoch kurz, indem wir nur die Vorschläge anführen, die er dem Kaiser zur Ausführung gibt: sie sind: Jeden aus seinem Staate zu verjagen, der sagt: Außer der Kirche kein Heil, — den Missionarien nicht zu erlauben, Menschen zum

Christenthume zu bekehren, — das System der zwei Gewalten, der Kirchen- und Staatsgewalt, als die Quelle alles Streites und Unheils aufzuheben und die Kirchengewalt der Staatsgewalt gänzlich unterzuordnen, — die Kirche selber zu regieren, — die Kirchendisciplin zu brechen, und der Geistlichkeit nicht zu gestatten, selbst eine rein geistliche Strafe über die Gläubigen zu verhängen, wenn sie nicht durch den Souverain dazu auctorisirt ist, — Lehre, Predigt und die Verwaltung der Sakramente der Aufsicht der Magistrate zu unterwerfen, — das kanonische Recht den Landesgesetzen anzupassen, — die Ehesache der weltlichen Obrigkeit zu unterwerfen, — von Seite des Staates die Ehescheidung zu gestatten, — Aufsicht über religiöse Versammlungen zu halten, — die liturgischen Formulare, Gesänge, die Ceremonien, der Prüfung und Gutheißung der Magistrate zu unterwerfen, — Feste abzuschaffen, — geistliche Einkünfte zu vermindern, — geistliche Anstalten theils abzuschaffen theils zu reformiren, — Gelübde zu lösen, und als erstes Gelübde das zur Geltung zu bringen, Staatsbürger zu sein.

Während Lanjuinais auf diese Weise alle Rechte der Kirche niederdrückt, muß billig gefragt werden, was er für die des Volkes thue. In der hierauf leicht zu gebenden Antwort sehen wir so recht, wie wahr, richtig und von allen Seiten immer aufs Neue wieder bestätigt die von uns ausgesprochene Ueberzeugung von dem engen Zusammenhange des Rechtes der Kirche mit dem Rechte des Volkes sei, wie das letztere in den Staub getreten werde, wo man das erstere nicht achtet. Obschon der falsche Rathgeber den philosophischen Monarchen schon von Vorne herein als einen Vater des Volkes schildert, als gerecht, menschenfreundlich und wohlthätig [45]) bezeichnet,

---

45) Tom. I. p. 1. 2: Un roi philosophe est le pere de son peuple, juste, humain, bienfaisant . . . . Cet auguste Monarque, aime sincerement l'Etat et l'humanité . . . . Weitere Prädicate sind:

ist doch das Bild der Regierung, das er ihm vorhält und anempfiehlt, nur das Bild des abscheulichsten Absolutismus, ein Absolutismus, wie ihn nur das Heidenthum kennt. Ins Heidenthum hinein möchte der schlaue Rathgeber den christlichen Kaiser reden; ohne Zweifel hält er ihm auch darum überall nur heidnische Muster in der Regierung vor [46]). Der Despotismus geht soweit, daß er, wie in die Kirche, eben so in die Familie hineindringt, und Alles knechtet. Damit die Kinder nicht mehr in den alten kirchlichen Grundsätzen, sondern nach den Meinungen des philosophischen Monarchen erzogen werden, sollen Eltern allen und jeden Einfluß auf die Erziehung ihrer Kinder verlieren, und der ganze Unterricht dem Staate überantwortet werden, der hiefür ein allgemeines und gleichförmiges System aufstellt. Was die Kirche und die Familie trifft, soll auch die einzelne Person treffen. Nicht sollen fortan die Individuen sich Stand und Beruf selber nach den Gaben und Anlagen wählen, die ihnen von Gott je im Besondern gegeben sind, und die Eltern und Lehrer frühe zu entdecken suchen; sondern die Polizei soll bestimmen, welche Bestimmung jeder Jüngling zu ergreifen und zu der seinigen zu machen habe, weßhalb die Polizei Register über alle Gewerbe und Berufsarten eben so halten solle, wie über die Jünglinge, die jenen schon zugetheilt sind oder noch zu-

---

genereux sans ostentation, liberal avec economie, sévère à lui-meme, indulgent pour les autres.

46) Nachdem er Tom. I. p. 1. ein kleines Regentenbild hingestellt, bemerkt er hiezu: Tels furent autrefois les Titus et les Antonins dont les noms et les vertus volent de siècle en siècle; et tel est de nos jours, leur digne successeur *sa Majesté Imperiale Joseph II.* Durch die beiden Bände hindurch erstreckt sich die Berufung auf lauter Heiden: christliche Größen gelten ihm nichts, weil sie christlich sind. Dieß bezieht sich nicht nur auf Herrscher und Herrschertugenden, sondern auch auf Heroen aller Art, so wie auf Tugenden und gute Eigenschaften überhaupt: das Christenthum scheint ihm gar keine herrliche Seite der menschlichen Natur gestaltet und geoffenbart zu haben.

gebheilt werden sollen. Damit ist die ganze schöne, große und bedeutungsvolle Lehre des Apostels Paulus von den individuellen Gaben, Aemtern und Wirkungsarten über den Haufen geworfen, so wie es von nun auch nicht mehr Gott und der heilige Geist, sondern die Polizei ist, die in der Menschheit Aemter und Berufsarten nach ihrem Willen anweist.

Weiter kann der härteste und absoluteste Despotismus nicht gehen, als vorzuschreiten dem künftigen Kaiser hier zugemuthet wird [47]. Und das soll an einem Volke geschehen, von welchem Lanjuinais selber sagt, es sei eben so über die Sklaverei hinaus, wie die Regenten über die Tyrannei [48]. Das soll von einem Regenten geschehen, der durch seine Milde, seine Liebe zum Volke und seine Liberalität das angestaunte Wunder der Welt und das verehrte und allwärts gepriesene Urbild aller Regenten sein soll [49]. Und das soll ein Mensch

47) Der Verfasser spricht von einer solchen polizeimäßigen Erziehung und Bildung zu Berufsarten Tom. I. p. 438—490.

48) Tom. I. p. 289: Il est vrai que le peuple a cessé d'etre esclave; les nobles ont cessé d'etre tyrans.

49) Tom. I wird p. 15 vom kaiserlichen Herzen gesagt: ce coeur qui ne respire que le bonheur de ses semblables, la félicité de ses sujets et le bien de l'humanité. Sodann p. 41: *Votre Majesté* n'a rien qui n'attire le respect et l'amour. L'envie est changée en admiration, la crainte en confiance, la disposition ou murmure en actions de graces, le secret desir de l'independance en un sincere désir d'obéir toujours. Tout le monde vous a placé dans son coeur et vous y a élevé un trone bien plus digne de vous, que l'extérieur dont les autres rois se contentent. On pense de vous ce qu'on en dit, et meme plus qu'on en dit. C'est pour vous que l'on craint et non pas vous: c'est dans le secret de sa conscience qu'on vous loue et qu'on fait des voeux pour vous. C'est dans chaque famille que les peres parlent de vous a leurs enfans, comme d'un pere commun. C'est dans les entretiens libres qu'on se félicite mutuellement d'avoir un Prince si digne d'etre le maitre des autres hommes, par son attention à ne l'etre que pour leur bien.

anrathen, der überall von den edelsten Wünschen für das Wohl der Menschheit durchglüht, ja der das alles selber sein, und alle jene Eigenschaften selber haben will, die er am Monarchen sieht und hochpreist.

Es nimmt aber die Sache bald genug eine ganz eigene, merkwürdige Wendung. Denn ist jener Monarch, der so absolutistisch und despotisch verfährt, Souverain im souverainsten Sinne des Wortes, stellt ihn der Rathgeber als einen solchen hin, der durch seine souveraine Macht (weil der Souverain Lieutenant Gottes auf der Erde ist) den Willen Aller in seiner Hand hält [50]), und dessen Herrscherblick insbesondere in der Kirche nicht das Geringste entgeht [51]), was ihm um so bedeutender erscheint, weil die

P. 45. Ah! quel Prince a pu sentir comme *Votre Majeste Impériale* combien il est doux de regner par la liberalité? Y eut-il jamais sur la terre un Prince aussi libéral, aussi genereux que vous, et aussi sensible aux maux qui affligent l'humanité? Combien d'emotions secretes vous avez éprouvé a la vue des maux qui tourmentent tant de malheureuses victimes du sort: combien de spectacles touchans ont attendri votre coeur et vous ont fait couler des larmes; non, jamais Prince sur la terre ne donna des preures si éclatantes d'un coeur humain; les traits de générosité que vous avez si bien placer, méritent de passer a la postérité la plus reculée. P. 47: L'humanité s'ecrie, tu seras digne de gouverner les hommes, et la nation qui l'observe sent avec de nouveaux transports de joie, qu'elle aura un ami dans son Prince.

50) Tom. II. p. 2: Vous savez aussi que le Souverain qui represente la société meme, qui la protege et la tient pour ainsi dire dans ses mains *etc.* Tom. II. p. 4: *Votre* Majesté Imperiale fait bien que loix empruntent leur force obligatoire et leur autorité physique et réelle du serment de fidélité tacite ou exprès que les volontés réunies des citoyens ont fait au Souverain. Le Prince est l'interprète né de ces loix: parce que les Prince c'est-à-dire le Souverain est lui seul le depositaire des volontés actuelles de tous. P. 266: Les Souveraines sont les lieutenans de Dieu sur la terre.

51) Tom. II. p. 36: *Votre Majesté* porte ses regards curieux jus-

Macht und der Einfluß der katholischen Kirche größer ist, als die jeder andern Religion [52]); so stellt sich doch bald neben diese Souverainität noch eine andere, und zwar die des Volkes. „Die Summe der Freiheit aller Einzelnen bildet die Souverainität der Nation, die in die Hände des Souverains gelegt und seiner Verwaltung anvertraut wurde." — Wie stimmen diese beiden Souverainitäten zusammen, die der Nation und die des Herrschers, da doch dem letzteren vom Rathgeber absolute Souverainität, keine anvertraute, in die Hände gelegt ist, von Gott, und nicht vom Menschen, von Gott, weil ja die Regenten die Lieutenants Gottes sind [53])? Setzt Gott Despoten, wie ja sonst der Rathgeber die Regenten nicht nur überall schildert, sondern wie er sie selber haben will? Oder legt das souveraine Volk seine souveraine Macht in die Hände eines absoluten Tyrannen? — Das sind harte Verwicklungen, und wir sind

---

ques sur les droits et privileges de l'etat ecclesiastique. Rien ne peut échapper à votre sagacité.

52) Tom II. p. 72: La réligion a eu de tout tems un puissant pouvoire sur l'esprit des hommes, et la réligion catholique plus que toutes les autres. Vgl. p. 218 sqq., wo der Verfasser über Offenbarung und Kirche, und die despotische Ueberwachung beider durch den Staat spricht. Da die evangelische Moral für Lanjuinais nur Entwicklung des Naturgesetzes ist; so wird darin der Grund gefunden, warum die Diener der Kirche nur Staatsgesetze zu lehren und vollziehen zu helfen bestimmt sein sollen: La morale evangelique est développement de la loi naturelle, qui assujettil par la promesse des récompenses spirituelles et éternelles, et par la menace des peines de meme nature. Les ministres de l'église sont etablis pour enseigner cette doctrine; leur devoire est de concourrir à l'execution des loix que les Prince maintient par la force, p. 219. 220. Auf die Gallikanischen Freiheiten wird p. 221 mit Wohlgefallen hingeblickt.

53) Siehe oben, und Tom. I. p. 22 die Stelle: O Dieu par qui regnent les Princes et qui les avez établis sur la terre les premiers ministres de votre empire et les depositairés de votre puissance souveraine *etc.*

sehr begierig zu sehen, wie sich der Rathgeber Kaiser Josephs aus denselben herauszieht. Dieser aber weiß für den Fall der Unzufriedenheit des souverainen Volkes mit dem souverainen Fürsten bald Rath zu schaffen. Nachdem er die Leiden, welche die Völker unter ihren Herrschern und durch sie erdulden, rhetorisch geschildert, redet er die erstern, die Völker also an: „O Völker! die ihr so geduldig seid in euren Leiden, warum habt ihr nicht den Muth, ruhmvoll und edel zu sterben? Es gibt Zeiten und Umstände, wo allein der Niederträchtige sagt: Man muß hassen und gehorchen. Wenn das Uebel ohne Hilfe ist, und seine letzte Stufe erreicht hat, dann muß man die Ungeheuer erwürgen, die die Habe des armen Volkes verzehren, oder wenn das Glück eurer Tapferkeit spottet, so darf man wenigstens nicht ungerecht sterben, sondern verzweifelt fechten, und den Urhebern seiner Leiden den Sieg nur um den Preis ihres Blutes und ihrer Thränen lassen. Unglückliche Völker, für die man so herbe Fesseln schmiedet, lernet, wenn, wenn es Noth thut, eure Tyrannen ausrotten. Das sei fortan euer Wahlspruch. Die Könige werden vor euch, ihr aber vor Niemand zittern [54]).“

54) Histor. Polit. Bl. S. 148. 149. Die Stelle lautet im Original, Tom. I. p. 116—117 also: O peuples! qui êtes si patiens dans vos maux, que n'avez-vous le courage de mourir avec gloire et générosité! Il est des tems, des circonstances où le lâche seul dit: il faut obéir et haïr; quand le mal est sans remède et parvenu à son dernier période, il faut ou égorger les monstres qui dévorent la substance du pauvre peuple, ou si la fortune vient à tromper votre valeur, il faut faire si bien en sorte, qu'on ne meure pas sans vengeance, combattre en désespéré, et ne céder la victoire aux auteurs de ses maux, qu'au prix de leur sang ou de leurs larmes.

Peuples malheureux pour qui l'on forge de fers d'une trempe si singulière, sachez, au besoin, exterminer vos tyrans! que ce soit là désormais votre dévise. Les Rois trembleront devant vous, et vous ne tremblerez devant personne. Il est une époque qui devient nécessaire dans certains gouvernemens: époque

Das Geheimniß des Buches ist nunmehr geoffenbart, die Siegel sind von selbst abgefallen, das ganze Räthsel ist gelöst. Sieht man in der französischen Philosophie, lange vor der Revolution, insbesondere in jenen Männern, die zu den Encyklopädisten gerechnet werden, ein wohl organisirtes und festes Streben, sowohl Königthum als Christenthum zu stürzen, und zwar in der Art, daß der Sturz des Christenthums consequenterweise zugleich den Sturz des Königthums nach sich ziehen soll, — was denn wie die Geschichte zeigt, in Wirklichkeit auf französischem Boden auch geschehen ist; so gibt Lanjuinais im Jahr 1774 sich alle Mühe, den in Frankreich beabsichteten und später ausgeführten Plan, auch auf Teutschland auszudehnen, und hier sogar ein gekröntes Haupt, den Kaiser Joseph, ihm selber wohl unbewußt, zum Werkzeuge der Ausführung dieses Planes zu machen. Dazu aber war wiederum ein neuer Plan nothwendig, der nämlich, auszumitteln, wie es anzugehen sei, den künftigen Kaiser dazu zu bringen, jenen ersten Plan auszuführen. Es ist eine bekannte Sache, wie der von Herzen gute, aber durch Ruhmsucht eingenommene jugendliche Regent in gar mancher Hinsicht den Freidenkerkönig, Friedrich von Preußen sich zum Muster in der Regierung genommen. Hier nun schien dem Plane auf glückliche Weise dadurch vorgearbeitet zu sein, daß die Gesinnung, welche den König Friedrich von Preußen belebte, dieselbe war, welche man im Kaiser Joseph erst zu erzielen hoffte, die Gesinnung, wie sie im französischen Philosophismus ausgesprochen lag. Man bot ihm so von selber an, was den von ihm bewunderten Preußenkönig groß gemacht zu haben schien. Zu diesem Ende wurde dem jugendlich strebenden Fürsten zuerst und alles Ernstes der Rath gegeben, als künftiger

---

terrible, sanglante, mais le signal de la liberté: c'est de la guerre civile dont je veux parler. C'est-là que s'élèvent tous les grands hommes; les uns attaquent, et les autres défendent la liberté, laquelle seule peut former des citoyens généreux.

philosophischer Monarch (Monarque-Philosophe) in Philosophie und Geschichte bei Montagne, Voltaire, Montesquieu, d'Alembert und Rousseau in die Schule zu gehen [55]), in der Freidenkerei sich gründlich zu unterrichten, um dereinst als Regent eines so großen Volkes die eingesogene Weisheit praktisch in Ausführung bringen zu können. Die dargebotene Philosophie sollte insbesondere in ihm das Bewußtsein des positiven Christenthums nicht nur immer mehr und mehr schwächen, sondern am Ende auf ein Kleinstes, ja auf den Nullpunkt herabsetzen. In dem nämlichen Grade, in welchem dieses zu geschehen hätte, sollte der Kaiser zu absolutistischen, despotischen Grundsätzen herangezogen werden, und dieß würde allerdings in demselben Maaße möglich gewesen sein, in welchem in dem Gemüthe desselben mit dem christlichen Bewußtsein auch die christlichen Freiheitsprincipien zurückgetreten wären. Nun war aber für den Fall des Gelingens dieses Planes in demselben Buche von Lanjuinais auch schon ein anderer, mit dem ersten zusammenhängender und mit ihm ein Ganzes bildender Plan genugsam vorbereitet, der Plan, den Kaiser in den Abgrund zu ziehen, sobald er den ersten befolgte. Das Volk nämlich wird durch die ihm zugeschriebene Souverainität in derselben Schrift dahin geleitet, des Regenten sich zu entledigen, sobald dieser Anstalt macht, von der absoluten Souverainität, die ihm der falsche Rathgeber zulegt, Gebrauch zu machen. Verdient je ein Schriftsteller mit einer Schlange verglichen zu werden, so ist es Lanjuinais. Wir haben oben schon einige seiner Schmeicheleien mitgetheilt. Sie können durch die niederträchtigste Kriecherei kaum überboten werden. Nicht nur ist Joseph allein unter allen übrigen Regenten der Monarch-Philosoph, sondern er wird, bevor er noch als Herrscher gehandelt, zum Voraus schon Großer Prinz genannt und als Wunder und Spiegel für alle künftigen Regenten zur Nachahmung

55) Tom. II. p. 222—228.

aufgestellt: das Loben und Preisen will gar kein Ende nehmen [56]). Und dieß Alles, nur damit das jugendliche Herz für den Rathgeber eingenommen werde, und das zugerichtete Gift tropfenweise mit Lust und Liebe einschlürfe, aber auch an ihm seinen sichern Untergang finde. Denn nicht nur wird dem Volke eben so geschmeichelt, nicht nur soll es eben so souverain sein, wie der Kaiser, obschon dieser dahin belehrt ist, er habe seine Souverainität die er von Gott empfangen, mit Niemand zu theilen, sondern das Volk soll auch berechtiget sein, den Regenten zu vertreiben, ja zu tödten, wenn dieser sich aufmache, die Volkssouverainität zu beschränken. Damit aber das Letztere recht bald geschehe, wird der Kaiser dahin instruirt, die positive Religion des Christenthums, an welche das Volk glaubt, als chronische Krankheit zu betrachten, diese

---

56) O Prince qui fais l'étonnement et l'admiration de l'Europe! ton coeur a entendu la voix de l'humanité, tu as connu tes devoirs, tu les remplis tous avec scrupule, tu as cherché tous les moyens de faire du bien aux hommes, tu fais t'acquitter envers la patrie; c'est un citoyen sensible à publier tes louanges. Rois, Souverains de la terre, qui vous persuadez follement que vos peuples ont été uniquement créés pour vous, et ne doivent vivre que pour vous, que l'exemple du Prince à qui j'ose offrir ce faible hommage, puisse vous intéresser et vous attendrir! C'est du moins un exemple à proposer à ceux qui doivent régner. O vous! qui que vous soyez sur la terre, qui êtes destinés à commander aux hommes, vous qui êtes assis sur les marches des trônes, apprenez, par l'exemple du meilleur des Monarques, à régner et à faire du bien à l'humanité. Je fais qu'il est dans le siècle philosophe où nous vivons, un esprit qui reprouve tout Prince, dans lequel la base de son caractère repose sur la sensibilité; c'est par une suite de cette facon de penser, que, dans l'esprit des courtisans, un prince qui veut veiller à tout ce qui se passe dans ses états, et y fair régner la justice et l'équité, uniquement occupé des moyens de rendre ses sujets heureux, un tel Prince est regardé comme un Prince enthousiaste qui a la folie de l'humanité. Tom. I. p. 60. 61.

Religion allmälig zu vernichten, und dabei aller jener despotischen Gewalt sich zu bedienen, die ihm die absolute Souverainität verleihe. Darauf war es abgesehen, dahin leitet im Buche jedes Blatt, jede Zeile, und ging nicht Alles buchstäblich in Erfüllung, was vorgeschrieben war, so trug wenigstens der falsche Rathgeber keine Schuld, denn er hat mit Schlangenlist Alles gethan, was zu solch schändlichem Zwecke nur immer zu thun war. Zu einem doppelten Sieg sollte der Regent geführt werden, zu einem Sieg über die christliche Religion und zu einem Siege über die Freiheit. Aber das um seine Religion und Freiheit gebrachte Volk sollte sofort selbst auch siegen, und sein Sieg sollte der letzte sein. Doch lag es nicht in der Absicht des Rathgebers, daß das Volk sich seine Religion wiederum ersiege, sondern nur seine Freiheit. Wie aber die Freiheit bestehen könne, unter einem Volke, welches die christliche Religion, die tiefste Quelle der Freiheit, beseitiget hat, ist nicht zu begreifen.

Das Vorgetragene enthält die Grundzüge jenes Systems, welches die eigentliche Grundlage des sogenannten Josephinismus war. Wie viel Kaiser Joseph, als er zur Regierung kam, davon schon eingesogen hatte, um das Ideal des vollendeten Monarchen zu erreichen und an sich darzustellen, wird mit Bestimmtheit nicht ausgemittelt werden können. Auch hat er zu kurze Zeit regiert, um durch sein Wirken vollkommen zu zeigen, ob er in das verderbliche System ganz oder nur theilweise eingegangen sei. Wir wollen das Letztere annehmen, im Vertrauen darauf, daß der bekannte fromme Geist des hohen Regentenhauses, dem er abstammt, ihn vor dem völligen Schiffbruch am Glauben seiner Väter bewahrt habe. Auch waren die ersten Versuche, das System in Anwendung und Ausführung zu bringen, unglücklich genug, um die Principien desselben als unwahre und unhaltbare zu erfahren. Die Entwürfe des Kaisers, der wenigstens einen guten Theil jener Grundsätze ins Leben einzuführen sich die undankbare Mühe gab, scheiterten, und der Regent erndtete

als natürliche Früchte Qual und Elend in Menge. Was die Niederlande in kurzer Zeit von dem Körper seiner übrigen Lande ablöste, das bewirkte in eben diesem Körper eine immerwährende Auflösung, die in unsern eigenen Tagen zu ihren letzten Erfolgen kommen zu wollen scheint. War auch der religiöse Geist des österreichischen Regentenhauses in großem bedeutendem Widerspruche mit dem Geiste des Buches von Lanjuinais; dieser letztere böse Geist hatte dennoch Platz für seine Wirksamkeit im Ministerium sowohl als in einem weitverzweigten, Alles beherrschenden, und die bürgerliche Freiheit, wie die der Kirche, niederdrückenden Beamtenwelt gefunden, an deren Spitze in der neuesten Zeit der czechische Graf Kolowrat mit dem bekannten rein negativen Talente stand. Wir brauchen nicht die schmachvollen Wiener-Ereignisse der neuesten Tage ins Gedächtniß zurückzurufen, sie sind noch ganz frisch in demselben erhalten. Alles aber, was geschehen, es ist nur naturnothwendige Folge des Josephinismus, der, wie wir gesehen, eben jenes System ist, welches, wie es von Lanjuinais gegründet ist, in seinem ersten Stadium gegen die Kirche, in seinem zweiten gegen das Bürgerthum, in seinem dritten aber gegen das Königthum Sturm läuft, um von Grund aus Alles zu zerstören, und nichts wieder zu bauen. Als vor wenig Wochen der Kaiser Ferdinand, nicht ohne Ursache, aus seiner Residenzstadt floh, und Juden, Studenten und Proletarier den Stephansthurm mit den blutigen Zeichen der Revolution zu schmücken suchten, wie man einst zur Zeit der ersten französischen Revolution dem Münsterthurm zu Straßburg eine Jakobinermütze aufgesetzt, — da mochte der Geist Lanjuinais, des falschen Rathgebers, zwischen der Hofburg und der Stephanskirche in der Höhe hin und herschweben, und mit stolzer, wenn auch nicht völlig zufriedener Miene die Worte sprechen: das ist mein Werk! — —

Der Josephinismus hat indeß nicht in Oesterreich allein gewirkt, auch außerhalb dieser Monarchie ist er angenommen und befolgt worden. Ja noch neulich hat eine katholische

Regierung in Teutschland dieses System zum zweitenmal adoptirt, und alsbald Organe für dasselbe geschaffen. Die Kirche sieht somit ihren alten Feind aufs Neue erstehen, wenn gleich mit Gewißheit vorauszusagen ist, daß er an diesem neuen Orte nur das Alte wirken werde, wenn er es nicht bereits schon gewirkt haben sollte, — denn das Königthum hat gerade an diesem Orte gleichzeitig eine der schimpflichsten Niederlagen erlitten. Solches gleichzeitige Zusammentreffen ist kein Zufall, es ist Fügung der göttlichen Vorsehung, welche alle Welt über den innern Zusammenhang von Kirchenfreiheit, Volksfreiheit und dem Glück so wie dem Ansehen des Königthums gründlicher und überzeugender belehren will, als es Bücher vermögen.

Wenn wir darum für jetzt und für alle Zukunft Freiheit der Kirche verlangen; so ist es uns nicht um sie allein, es ist uns eben so um die bürgerliche Freiheit des Volkes und um das Glück, das Ansehen, die Würde und das segenvolle Wirken des Königthums zu thun, jenes Königthums, welches seiner Idee entspricht und im höhern Sinne frei und edel schon dadurch ist, daß es jede von Gott gekommene Freiheit achtet und ungeschmälert gewähren läßt.

Man muß nicht müde werden, Wahrheiten so oft und stets wiederholt auszusprechen, bis sie endlich allgemein begriffen und ausgeführt werden. Dahin gehört die Wahrheit, daß an die Freiheit der Kirche jede andere geknüpft sei. Die überaligen Forderungen der Völker und Volksstämme an die Regierungen um Freiheiten einerseits und die Bewilligungen des Verlangten von Seite der letztern andrerseits geben klar zu Tage, daß sowohl das Geforderte als das Gewährte früher nicht vorhanden war. Fraget aber nach den tieferliegenden Gründen, warum Beides nicht da war, und ihr werdet finden, daß die Freiheit der Kirche eben so wenig vorhanden war, wie eure Freiheit, und daß man die eurige euch entzog, weil man es über sich gebracht hatte, der Kirche die

ihrige zu entziehen. Eben so gewiß ist aber auch, daß, was euch jetzt gegeben ist, euch nicht auf die Dauer gegeben bleibt, wenn die Kirche, sie, von jeher die Quelle eurer Freiheit, unfrei bleiben soll. Zweifelt nicht, — die Zukunft eurer Freiheit wird von der Zukunft der Kirchenfreiheit abhängen. Wie thöricht ist es daher, wenn Völker zur Unterdrückung der Kirchenfreiheit durch Staatsregierungen sogar noch ihre Zustimmung geben! —

Aber auch noch ein Anderes ist nicht genug einzuprägen: und dieß geht sowohl die Regierungen als die Regierten an. In dem Maaße, in welchem die Staatsregierung die kirchliche Freiheit zurückdrängte und die Thätigkeit der Kirche für christliche Wahrheit und christliches Leben niederhielt, wuchs im Schatten, unter dem Schutze, unter der Pflege und selbst mit der Sanction protestantischer und katholischer Regierungen eine Lehre auf, die sich unter dem erheuchelten Namen der Philosophie allmälig bis zum crassesten Materialismus und zu dem ausgeprägtesten Atheismus hinaufsteigerte. Der Staat selbst, man frage über ihn hinaus Niemand Anderes, trägt die Schuld, wenn in der Gesellschaft eine große Zahl von Menschen heranwuchs, die, von Gott abgelöst, die Souverainität des Ichs proclamirten, das Individuum für absolut erklärten, gegen jede Auctorität sich auflehnten und nun, der Anarchie huldigend, mit solchen unangemessenen Freiheitsforderungen herangezogen kommen, die nimmermehr befriedigt werden können, und die, sollte die Zahl sich nur noch um ein Kleines vermehren, alles und jedes Regieren unmöglich machen, aller Ordnung und aller Gesetzmäßigkeit Hohn sprechen, und in jedem Augenblicke dazu bewegen, Alles umzustürzen, was auf gesetzliche Ordnung gebaut ist.

Was endlich die Freiheit der Kirche näher angeht; so fordern wir sie in ihrem weitesten Umfange schon deßwegen, weil nur die volle, nach allen Seiten gewährte Freiheit der Kirche auch die volle, nach allen Seiten hin sich erstreckende Thätigkeit der Kirche ermöglichen kann. Wir fordern

insbesondere alle jene Freiheiten und Rechte, die aus den so umfassenden Pflichten der Kirche sich ergeben, wie wir diese Pflichten schon oben als jene bezeichnet haben, die aus der ihr anvertrauten Verwaltung des prophetischen, hohenpriesterlichen und königlichen Amtes Christi in der Menschheit hervorgehen. Wir fordern demgemäß

a. Freie Verwaltung des Lehramtes. Die Wahrheiten der katholischen Kirche, die Dogmen, sind, aus positiver göttlicher Offenbarung stammend, das unveräußerliche, unverletzbare Eigenthum der Kirche, und werden von dieser, wie aufbewahrt und fortgepflanzt, so mitgetheilt und erklärt. Die homiletische und katechetische Thätigkeit, so wie insbesondere die wissenschaftliche auf dem Lehrstuhl und in Schriftwerken der Theologen, leiden keinerlei Hemmung durch den Staat, der diese Wahrheiten kennt und bisher nur das Wohlthätige derselben an sich selber erfahren hat. Je freier aber die allseitige Verwaltung des Lehramtes ist, desto sorgsamer wird die Kirche darüber wachen, daß die katholische Lehre rein erhalten, mit keinen fremdartigen Bestandtheilen vermischt und jedes Extrem von ihr kräftig abgehalten werde.

b. Freie Verwaltung des Priesteramtes. Es gehört hieher Alles, was die Kirche durch ihre Priester zur Entsündigung und Heiligung der Menschheit im göttlichen Auftrage vollbringt. Wir zählen hieher alle sacramentalischen und liturgischen Handlungen der Kirche durch die Priester, ihre Organe.

c. Freie Verwaltung des Kirchenregiments, welches sich, wie wir gesehen, auf das Lehramt und das Priesteramt zurückbezieht, weil in der Kirche nicht regiert wird, um zu regieren, sondern nur zur Verwirklichung zu bringen, was im Lehr- und Priesteramte enthalten ist, Wahrheit und geheiligtes Leben. Zu dem Umfange der freien Kirchenregierung gehört wesentlich das freie Bestehen der ganzen Verfassung der katholischen Kirche, das ungehemmte Wirken des Episcopats und des Primats, der freie Verkehr des erstern

mit dem letztern und umgekehrt. Was die Anstellung der Geistlichen angeht, so gebührt sie an sich und nach den wesentlichen Begriffen des Kirchenrechts dem Bischofe jeder Diöcese. Wo dieß etwa im Augenblicke noch nicht erzielt werden kann, da erscheint wenigstens der Modus nothwendig, nach welchem die Gesuche der Geistlichen an den Bischof gehen, dieser aber aus der Zahl der Petenten ungefähr drei dem Regenten zur Ernennung vorschlägt. Ein vollkommener Zustand will jedoch das erstere Verfahren und diesen auf dem kürzesten Wege zu erreichen, ist Pflicht der Kirche, wie es umgekehrt das Interesse des Staates, der ohnehin von den Geistlichen wenig Kenntniß hat, nicht ist, die verlangte Freiheit nicht zu gewähren.

d. Freie Handhabung der Disciplin. Diese ist ein wesentlicher Bestandtheil der religiösen und sittlichen Erfüllung einer Gemeinde und wird sich nach den wesentlichen Forderungen und Gesetzen derselben zu richten haben.

e. Aus diesen Rechten und Freiheiten fließen von selber noch andere, die wir deßwegen nicht besonders namhaft zu machen brauchen, weil sie sich bei vernünftiger, billiger und gerechter Erwägung der Dinge so zu sagen mit innerer Nothwendigkeit aus den bereits angegebenen entwickeln, und zur Vollständigkeit des Ganzen nicht fehlen dürfen.

Es kann nun aber sehr leicht die Frage entstehen: sind die kirchlichen Personen, welche nun mit Einmal in die Rechte und Freiheiten, welche die Kirche verlangt, eingesetzt werden, auch im Stande, sie zum Heil für Kirche und Staat zu gebrauchen. — Wir müßten es aufrichtig bedauern, wenn die Antwort mit einem vollen Nein gegeben werden müßte, glauben auch keineswegs, daß eine solche verneinende Antwort die richtige und nach der Sachlage die nothwendige sei. Aber eben so aufrichtig soll von uns das Geständniß abgelegt werden, daß vielleicht manche kirchliche Person, indem sie das bisher Ungewohnte mit Einmal übernimmt und verwaltet, Fehlgriffe machen wird. Es verhält sich mit den Mitgliedern unter-

drückter Institute und Corporationen, wie es sich mit den Gliedern unterdrückter Nationen verhält. Das so lange Beherrschtsein läßt diejenigen Eigenschaften und Tüchtigkeiten allmälig in den Hintergrund treten, welche zur Ausübung der pflichtgemäßen Thätigkeiten erforderlich sind. Dieß ist jedoch an sich nur ein Zufälliges und Relatives, und kann nicht im Stande sein, der Wiederherstellung des Wahren und Rechten hinderlich zu werden. Ist nur erst Freiheit für die Bewegung gestattet, die Bewegung selbst wird da überall schon von selber den rechten Weg finden, wo die Principien derselben so sicher und bestimmt gegeben sind, wie in der Kirche.

Möge also ein solcher Vorwand nicht für die Verweigerung dessen genommen werden, ohne was die Kirche, wie ohne Freiheit und Recht, so ohne Kraft, Ansehen und Würde dastände. Möge aber auch die Kirche selber zu ihrer Regierung jederzeit nur Männer ziehen, welche intellectuell genug gebildet sind, Freiheit und Recht in ihren ewigen Ideen aufzufassen, und die Tüchtigkeit genug besitzen, bei voller und klarer Erkenntniß der Wahrheiten des Reiches Gottes mit Entschiedenheit das Rechte, Gute und Heilsame zu wollen, um sofort mit Weisheit, Kraft und Würde zu regieren.

Die Freiheit der Kirche, wie sie bisher näher bezeichnet worden ist, kann errungen werden ohne Trennung der Kirche von dem Staate. Damit kommen wir auf unsern frühern Gedanken zurück, Freiheit der Kirche zu verlangen ohne jene Trennung, die nichts Anderes als ein völliges Losreißen des Staates von der Kirche und der Kirche vom Staate wäre. Der Gedanke einer solchen Trennung schließt schon den andern in sich ein, es werde in Zukunft der Staat ohne alles positive Christenthum sein, womit die Kirche selber bekennt, fortan bei aller Freiheit doch nicht soviel Kraft zu haben, den Staat beim Christenthum und für dasselbe zu erhalten. Auch ist zu bedenken, daß der Staat nicht etwa aus einer bestimmten Anzahl von Regierungsmännern, sondern aus dem

ganzen Volke besteht. Wer die Kirche vom Staate trennt und dem Staate selber so zu sagen Erlaubniß gibt, seinerseits sich ebenso von der Kirche zu trennen, der löst mit Einmal die Menschheit, die und so fern sie im Staate ist, von der Kirche los. Liegt eine solche Trennung in der Absicht des Christenthums überhaupt nicht, sondern will das Christenthum gerade das Gegentheil; so ist eine solche Trennung in Ländern und Reichen beinahe unvollziehbar, die, wie Teutschland, eine Geschichte haben, nach welcher die Bildung des Staates und die der Kirche Hand in Hand mit einander gegangen, dadurch aber so innig mit einander verbunden sind, daß, sobald das Eine sich ablöst, auch das Andere bis in seine tiefste Wurzel hinab sich verletzt fühlt.

Die tiefsinnigste katholische Geschichtsanschauung hat von jeher gerade in der gegenseitigen Durchdringung und innigen Verbindung des Kirchlichen mit dem Weltlichen einen Vorzug erkannt, der dem teutschen Wesen im Unterschiede von dem, was bei andern Nationalitäten als Eigenthümliches erscheint, zukommt. So sagt Friedr. v. Schlegel in seinen Vorlesungen über neuere Geschichte S. 103—105 im Namen Vieler: „Das Reich, welches Karl der Große als Eroberer gegründet, ist nicht von Dauer gewesen; ungleich wichtiger für die Weltgeschichte ist er als Gesetzgeber geworden. Was er in dieser Hinsicht für Frankreich insbesondere gethan, indem er die alte fränkische Verfassung wieder herzustellen, den Heerbann aufrecht zu erhalten, der Uebermacht des Dienstadels durch Gesetze wider die Erblichkeit entgegen zu arbeiten, indem er mit einem Worte den Adel, die Grundkraft des Staats, so viel es bei den veränderten Umständen möglich war, wieder auf seine ursprüngliche Bestimmung zurückzuführen strebte; das ist für die ganze Folgezeit minder wichtig, weil sich alle diese Verhältnisse doch nachher mannigfach anders bestimmten, und weil die Einrichtungen, die Karl in dieser Hinsicht traf, nur für seine Lebenszeit, oder höchstens

für die kurze Zeit seiner Dynastie in Wirkung blieben, Gesetzgeber aber für alle folgende Zeiten, und für das ganze abendländische Europa ist er besonders durch die Art geworden, wie er das Verhältniß zwischen dem Staate und der Kirche bestimmte, und ein Band zwischen beiden knüpfte, welches Jahrhunderte hindurch die Grundlage der Verfassung gewesen, und selbst, nachdem es zum Theil verändert worden, doch bis auf die neuesten Zeiten von der wesentlichsten Wirkung geblieben ist. Die ständische Verfassung und Staatseinrichtung des Mittelalters gewinnt mit Karl dem Großen zuerst eine bestimmtere Gestalt, und der Begriff eines christlichen Vereins aller abendländischen Nationen tritt sichtbar und deutlich als das Ziel hervor, worauf das ganze Streben des damaligen Zeitgeistes gerichtet war. Schon unter Karls Vorgängern fand eine stete Beziehung und Verbindung zwischen der königlichen Gewalt und der Kirche Statt. Eine ständische Macht hatten die Bischöfe schon unter den frühern fränkischen Königen; gleich den Herzogen und Grafen nahmen sie Antheil an den Staatsgeschäften und Staatsberathschlagungen, hatten Sitz und Stimme in den Reichsversammlungen; aber vorzüglich durch Karl ward alles das anerkannter Grundsatz und Verfassung, und erhielt eine festere Gestalt. Durch ihn ist die Geistlichkeit ein Stand geworden, der nun als ein zweites Glied des Staatskörpers dem Adel das Gegengewicht halten konnte. Bei den Römern hatte sich die christliche Kirche ganz unabhängig von dem Staate, ganz getrennt von ihm entwickelt, war in ihrer innern Einrichtung schon ganz ausgebildet, als sie herrschend ward; daher blieb Kirche und Staat, das Christenthum und das öffentliche Leben auch unter den christlichen Kaisern sehr getrennt, einige Einmischungen der Willkühr abgerechnet. — Anders war es bei den Teutschen; bei ihnen war, als sie noch ihrer alten Götterlehre anhingen, kein abgesondertes Priesterthum gewesen, sondern die priesterlichen Rechte und Verrichtungen mit der Staatsgewalt, und den übrigen Volksangelegenheiten völlig eins und vermischt.

der Umstand, den Tacitus ausdrücklich bezeugt, daß der Priester der Nation von dem versammelten Volke gewählt worden sei, so wie der Einfluß, welchen das Priesterthum hinwiederum auf die Nationalgerichtsbarkeit und auf alle National-Angelegenheiten hatte, geben dieß hinreichend zu erkennen. Daher erklärt sich sehr leicht eine gewisse Vermengung des Geistlichen und des Weltlichen, die bei den christlich gewordenen Teutschen Statt fand; treuherzig nahmen sie das Christenthum in ihr ganzes Nationalleben mit auf, verstatteten ihm einen großen Einfluß auf dasselbe. So sehr auch das Christenthum für alle Nationen bestimmt war und ist, so hat doch eine jede der Nationen, die es zuerst annahmen, in der Art der Annahme, und in dem Gebrauche ihren besondern Charakter gezeigt. Den Aegypter führte ein angestammter Tiefsinn und Schwermuth als Einsiedler in rauhe Wüsten. Die Griechen trugen den ihnen so ganz eignen dialektischen Scharfsinn in die Religion über, früh genug auch die damit verbundne Streitsucht. Die Römer, deren Sinn mehr praktisch war, wußten die für die Geheimnisse des Christenthums wesentlichen Gebräuche zu einem würdigen Ganzen auch für das Aeußere auf das Schönste zu ordnen, und wie jede Gesellschaft bestimmte Gesetze erheischt, so dergleichen nothwendige Lebensregeln für die größeren oder kleineren kirchlichen und christlichen Vereine mit Einsicht zu entwerfen. Die Teutschen endlich haben für den christlichen Glauben, nachdem sie ihn einmal angenommen hatten, erstens gegen die fanatischen Feinde desselben als gute Ritter gekämpft, sodann aber das Christenthum nicht als eine abgesonderte Sorge für die Ewigkeit von dem Leben getrennt, sondern im vollen herzlichen Gefühl des unschätzbaren Gutes, das ihnen zu Theil geworden, auch das ganze häusliche und öffentliche Leben christlich eingerichtet, und auf die Kirche bezogen und gegründet. Die Wirkungen davon zeigen sich schon früh, und von der daher entspringenden Vermischung geistlicher und

weltlicher Geschäfte finden sich besonders bei den Franken viele Beispiele."

Das Christenthum war bei den Teutschen die Grundlage des gesammten Lebens geworden. In der christlichen Religion wurzelte nicht nur die Erziehung des Christen, sondern auch die Erziehung des Bürgers, auf das Christenthum basirt sich das ganze Familienleben, das Gemeindewesen, die Einrichtung des bürgerlichen Lebens, die ihre Wurzeln und Aeste enge in einander verschlangen, die ganze Gesetzgebung, so wie die Staatsverwaltung. Sollen nun diese Bande, die bisher das Leben zu fester Einheit verbunden, mit Einmal zerrissen werden, damit Kirche und Staat zumal aus unendlich vielen Wunden bluten? Und wie lange wird es anstehen, bis innere, natürliche Sehnsucht von beiden Seiten wieder verbinden will, was gewaltsam und schmerzlich getrennt worden ist? — Die Verbindung ist natürlich, die Trennung, wie sie Viele unverständig wollen, unnatürlich. Von jeher aber hat die Natur stets die Unnatur nach kürzerer oder längerer Zeit wieder besiegt und sich an die Stelle derselben gesetzt. Man schützt für die Trennung die Unglaubigkeit, die heidnische Gesinnung vieler Staatsbeamten vor. Allein wir erwiedern: es ist an euch, den Unglauben durch Belehrung und Ueberzeugung in Glauben zu verwandeln.

Man möge von Seite der Kirche nie vergessen, daß wenn man das Heidenthum in der nächsten Zeit nicht völlig besiegt, es künftig immer größer und mächtiger sich darstellen wird. Und würde dieß nicht gerade durch eine völlige Ablösung des Staates von der Kirche am meisten gefördert? — Wir dürfen daran gar nicht einmal zweifeln. Eben dieser so weit verbreitete, die Beamtenwelt und das Bürgerthum schon so tief durchdringende Unglaube wird auch dem Staate, wenn man ihn nun einmal für einen heidnischen ansehen will, und anzusehen theilweise selbst das Recht hat, gewaltig in allen seinen Operationen gegen die Kirche unterstützen, wenn er das Kirchengut für sich zu behalten, die Dotation der Bis-

thümer zurückzunehmen, die Temporalien zu sperren, die Unterstützung der Unterrichts- und Bildungsanstalten einzustellen, und alle bisherigen Leistungen an die Kirche, an kirchliche Personen und Institute aufzuheben und noch vieles Andere im verneinenden Sinne anzuordnen den Entschluß fassen wollte, was die physische Forterістenz der Kirche unendlich hemmen, wenn nicht unmöglich machen müßte. Man verlasse sich ja nicht auf in früherer Zeit geschlossene Verträge. Da, wo die Kirche sich vom Staate, und der Staat sich von der Kirche ablöst, werden von Seite des Staates auch keine Verträge mit der Kirche mehr geachtet, und der ungläubige Theil der Zeit wird den Staat nicht zwingen wollen, ein besseres Verfahren einzuhalten, er wird ihm vielmehr beistimmen, ja ihn sogar noch auffordern, weiter zu gehen, als er für sich zu gehen beabsichtet hat. Was aber die Kirche selbst angeht, wo hätte sie Macht und Gewalt, auch das größte Unrecht da zu verhindern, wo die ungläubige Gesinnung mit der öffentlichen Meinung sich verschwistert hat? — Auch weiß wohl Jeder, daß, da an der Neugestaltung der politischen und socialen Verhältnisse in Teutschland gearbeitet wird, Tausende schon deßwegen Etwas anfeinden, weil es alt ist und bisher mit der historischen auch eine rechtliche Geltung gehabt hat. Man stütze sich ja da nicht auf Gläubige, wo man selbst nur Ungläubige erblicken zu müssen glaubt. Was den bisher vom Staat der Kirche bald vollkommen bald unvollkommen geleisteten Schutz angeht; so wird es damit dieselbe Bewandtniß, wie mit dem Bisherigen haben. Wo das gegenseitige Verhältniß aufgehört hat, da haben auch alle jene Verbindlichkeiten aufgehört, die an das Verhältniß geknüpft waren. Wird aber durch den Staat der Rechtsschutz verweigert, welche Verwirrungen, welche Störungen, welche Verletzungen und Verkümmerungen werden da eintreten, besonders zu einer Zeit, in welcher so Vielen die rechtlichen Begriffe nicht weniger abhanden gekommen sind, wie die religiösen! Wo will die Kirche Klage führen, wenn ihr gegenüber die Gemeinden

nicht nur schwierig, nicht nur unbillig, sondern selbst im höchsten Grade ungerecht werden? Wo wird die Kirche außer dem Staate, der sie als zu Recht bestehende Corporation nicht anerkennt, noch Hilfe suchen können, wenn man das Kirchengut als Gemeindegut erklärt, die Zehnten verweigert, die Beiträge zu Kirchenbauten nicht leistet, von Cultkosten nichts wissen will, den Cult selbst verhöhnt, kirchliche Personen und Sachen schädigt? Es ist höchst unangemessen, auf Amerika sich zu berufen, wenn man seine Stimme für völlige Trennung der Kirche vom Staat erhebt. Denn Amerika ist im Grunde noch immer ein Staat, dessen bis jetzt noch immer unzureichende Einwohnerschaft keine Bürgschaft dafür gibt, was sein wird, wenn die Zahl der Bürger den Länderstrecken angemessen erscheint, die zur Zeit noch offenstehenden Lücken ausgefüllt sind und der Staat in seinen noch auseinanderhängenden Gliedern überhaupt sich noch vollkommener gebildet und fester in sich zusammen geschlossen haben wird, als es bis jetzt der Fall ist. Es kommt alsdann auch für Amerika ohne Zweifel die Zeit, in welcher Staat und Kirche in dieselbe Verbindung treten werden, die wir unsererseits jetzt schon haben. Warum sollen wir daher Amerika um etwas beneiden, was es noch nicht hat, wir aber schon besitzen, eine Verbindung von Staat und Kirche, die doch immer in den Zwecken des Christenthums liegt und jedes Verhältniß als unvollkommen bezeichnen heißt, in dem sich diese Verbindung noch nicht vollzogen hat. Man stelle überhaupt einfach an sich selber die Frage und beantworte sie aufrichtig, die Frage: wird, wenn wir gleichsam von Vorne wieder anfangen müßten, die Gemeinde für kirchliche Zwecke im vollen Umfange das Alles aus eigenen, also aus Privatmitteln, leisten beitragen und beizutragen im Stande sein, was nothwendig ist, und was bis zur Stunde noch als zum Voraus gegeben und gesetzlich vorhanden betrachtet werden darf? — Wir dürfen nicht bloß, sondern müssen es geradezu in Abrede stellen. Ohnehin hieße dieß die Kirche gewaltsam

in jene Zeit zurück versetzen, in welcher sie nur Missionsanstalt war und noch um ihre Existenz kämpfte. Und dieß Alles jetzt, in unsern Tagen, in welchen die geistige Richtung eine dem Christenthume vielfach so widerstrebende geworden ist, in welchen der Fortschritt in die Hinwegbewegung von Christus, nicht in die Bewegung zu ihm gesetzt wird, wie in den ersten Zeiten des Christenthums.

Aber noch ist ein wichtiger Umstand nicht in Erwägung gekommen. Dem noch gesunden Theile des Volkes wird es gar nicht möglich sein, in einen Zustand sich zu finden, in welchem Kirche und Staat absolut auseinander gerissen sind: es wird ihm nicht nur unheimlich werden, sondern er wird des festen Glaubens sein, ein böser Geist sei über die Menschheit gekommen und habe jenen Bruch herbeigeführt. Ja er wird noch weiter gehen, er wird gewaltige Zweifel in seinem Innern herum bewegen, und nicht wissen, ob die Kirche den Staat, oder der Staat die Kirche, oder ob beide mit einander das Volk verrathen haben. Alles, was bisher ihm klar und verständlich war, würde sich in seinen Begriffen verwirren, alle Verhältnisse schwankten vor seinem Geiste häßlich aus einander, geriethen außer Ordnung, Alles würde wie ohne Gesetz und Regel, ohne Haltung und Bindung erscheinen: er würde unschlüssig darüber werden, ob die Welt noch an Religion und Sittlichkeit glaube, ob sie noch etwas für heilig halte, ob es für den Staat, seine Regenten und Diener noch Religion gebe, die Kirche aber noch Macht habe, Einfluß auf das allgemeine Leben auszuüben, und ob man auf der Erde noch einen Himmel suche. Dieses unsicheren, verworrenen, schwankenden und charakterlosen Zustandes, bei welchem Alles, und vor Allem das Höchste und Theuerste in Frage gestellt zu sein scheint, würden sich aber diejenigen in Menge bemächtigen, welche dem Sectenwesen zugeneigt sind, und sie würden, als Führer, im Trüben zu fischen Gelegenheit genug haben. Kurz — die urplötzliche Trennung der Kirche vom Staate könnte nicht nur, sondern würde in Wirklichkeit einen

Zustand herbeiführen, in dem Alles auf den Kopf gestellt ist, in welchem die Dinge wild und häßlich durch einander schwanken, einen Zustand, der das teutsche Vaterland in einen Abgrund zöge, aus welchem so bald keine Rettung möglich wäre.

Das haben die Gegner der katholischen Kirche wohl begriffen, darum arbeiten sie eifrigst darauf hin, daß ihr der Schutz des Staates entzogen werde. Es ist Eine Stimme für viele andere Stimmen, die sich in den neuesten Tagen in folgender Weise hat vernehmen lassen [57]. „In den Bewegungen, die uns gegenwärtig beherrschen, ist Religionsfreiheit vielfach gefordert worden, ein Verlangen, dessen Sinn nach mancherlei Vorgängen der nächsten Vergangenheit nicht zweifelhaft sein kann. Ist es auch noch nicht allenthalben vollständig bewilligt, so scheint doch kaum fraglich, daß es seine volle Erfüllung rasch finden wird, und daß wir in wenigen Monaten die gänzliche Unabhängigkeit der Kirche vom Staate proclamirt sehen werden. Sofern alsdann zu diesen Interessen Ruhe genug ist, so kann es nicht fehlen: die kirchlichen Parteien werden ihre neugewonnene Freiheit möglichst ausbeuten. Die evangelische Kirche kann hiebei Mühe haben, sich in sich selber zusammenzunehmen und zu gestalten; dem Staate wird sie schwerlich zu thun machen. Anders die katholische Kirche und an ihrer Spitze die consequente Partei in derselben, die strengen römischen Katholiken, welche schon am längsten und dringendsten die Freiheit vom Staate gefordert haben. Diese Partei besitzt bereits eine im Innern festgegliederte, lebendige, geschlossene Verfassung, mit weitverzweigtem Einfluß . . . Diese

---

57) Dr. Otto Mejer, Prof. der Rechte in Königsberg: die deutsche Kirchenfreiheit und die künftige katholische Partei, mit Hinblick auf Religion. Den deutschen Volksvertretern im Parlament und in den Ständekammern gewidmet. Leipzig bei Tauchnitz jun. 1848.

Partei wird, und sie am ersten, ihre Religionsfreiheit ins Leben zu führen suchen, nämlich die Herrschaft der Kirche über den Staat .... Dürfen wir noch zweifeln, ob sie es versuchen wird, es der katholischen Partei in den belgischen Kammern gleich zu thun? Darin aber läge eine Gefahr für die junge teutsche Staatsfreiheit der evangelischen Confessionen, welche zu ernstlicher Betrachtung dieser Möglichkeit oder selbst Wahrscheinlichkeit auffordert. Denn mag man noch so herzlich überzeugt sein, jene Partei werde damit zuletzt nicht durchdringen, weil man ihre Ideen für überlebt achtet; so würde es doch unbesonnen genannt werden müssen, wenn man sich allein darauf verlassen wollte, ohne sich auf solche Bestrebungen gefaßt zu machen und zu bedenken, was zunächst, was augenblicklich gegen sie gethan werden könne ... Es ist also die Frage: Wie kann es ohne Ungerechtigkeit erreicht werden, daß die römisch-katholische Partei den neu sich bildenden Staat in Teutschland weder beherrsche, noch verwirre? Die Antwort, welche ich in Folgendem genau zu begründen suchen will, ist: Indem man ihr durchaus keine einzelnen Freiheiten von dem bisherigen Aufsichtsrechte des Staates zugesteht, vielmehr mit einem einzigen großen Schritte das ganze Band löset, welches ihr ein Verhältniß zum Staate gegeben hat; ihr also mit jeder Abhängigkeit vom Staate auch jede Hülfe vom Staate abnimmt. Ausgenommen allein der Geldpunkt [58])."

Man kann sich der äußersten Indignation nicht erwehren, wenn man Obiges liest und erwägt. In der nämlichen Zeit, in welcher Alles über die theils schon errungene theils noch zu erringende Freiheit jubelt, so wie über die Rechte, die damit in unzertrennlicher Verbindung stehen, in dieser selben Zeit erhebt ein öffentlicher Professor des Rechtes im Lande Preußen seine Stimme gegen die höchste Freiheit und gegen

58) Mejer a. a. O. S. 1—3.

das höchste Recht, das religiöse, und zwar gegen die Freiheit und das Recht der Katholiken, er sinnt darüber nach, „was zunächst, was augenblicklich gegen sie gethan werden könnte.“ — Das ist keine geringe Schmach, keine geringe Schande, die ein Mann, zudem ein Teutscher, ein Gelehrter, sogar ein öffentlicher Lehrer der Rechte (?!) auf sich ladet, das ist keine geringe Vornirtheit des Geistes und des Herzens. So viel Verstand steht ihm allerdings noch zu Gebote, zu begreifen, daß, wenn religiöse Freiheit auf teutschem Boden gewährt wird, man sie den Katholiken allein nicht wohl werde entziehen können, und daß sich diese in etwas, was sie schon so lange mit heißer Sehnsucht verlangt haben, nicht so leicht werden beeinträchtigen lassen.

Was man aber den Katholiken gibt, weil man es ihnen nicht entziehen kann, die Freiheit, das soll man ihnen nur unter Vorenthaltung eines Rechtes geben, des Rechts des Schutzes durch den Staat, d. h. um den Preis des Rechtes, vom Staate geschützt zu werden. „Jede Hülfe vom Staate soll fortan hinsichtlich der Katholiken das sein, was von ihrer Seite nicht mehr zu fordern und von Seite des Staates nicht mehr zu leisten ist. „Er (der Staat) erkläre die Freiheit der (katholischen) Kirche in der Form ihrer völligen Trennung vom Staate[59]).“ Katholiken, welche völlige Trennung der Kirche vom Staate verlangen, mögen hier von ihrem Gegner lernen, was sie unmittelbar mit jener Trennung Preis geben. Der Gegner sucht sehr scharf zu bestimmen, was um den Preis der nicht länger zu verweigernden Freiheit entzogen werden müsse, damit ja die katholische Kirche keinen Vortheil erringe, ohne zugleich einen wenigstens eben so großen Nachtheil zu erfahren. Er nimmt eine Waage in die geizige Hand, legt in die eine Schaale die Freiheit, die gegeben werden soll, in die andere aber die völlige Trennung der katholischen Kirche vom Staate,

59) A. a. O. S. 105.

welche von selber die fortanige Verweigerung des Staatsschutzes einschließt. Es ist aber die Meinung und Absicht des Waaghalters, daß die katholische Kirche bei ihrer völligen Trennung vom Staate durch den verweigerten Schutz wenigstens eben so viel verlieren soll, als sie durch die erlangte Freiheit gewonnen hat. Es soll also für die katholische Kirche keinen Gewinn ohne Verlust geben. Für die protestantische Kirche hingegen, welche die Kirche dieses so gerechten Richters ist, fällt die Waage gänzlich hinweg, sie soll Freiheit, aber sie soll mit und neben der Freiheit auch Schutz haben. Das juristische Gewissen ahnet bei dieser statuirten Ungleichheit nicht einmal eine Ungerechtigkeit, es ist ohne alle Selbstanklage und ganz selig, wenn nur gelingt und ausgeführt wird, was vorgeschlagen wird, Losgetrenntheit und Schutzlosigkeit der katholischen Kirche. Damit scheint Alles erreicht und das Herz des Gegners zufrieden gestellt zu sein. Ja, um diesen Preis erweitert der Gegner das Bereich der katholischen Freiheiten ganz so, wie es schon lange die katholische Kirche selbst nicht anders wünscht: es soll nämlich ins künftige bewilligt werden

A. Unbeschränkte Freiheit des Gewissens und des Cultus.

B. Unabhängkeit der Kirche vom Staate.

Um diese Unabhängigkeit zu vollziehen, soll zugestanden werden

a. das Hinwegfallen des Placet,

b. das Hinwegfallen jedes Staatseinflusses bei Besetzung geistlicher Aemter.

c. Das Hinwegfallen des landesherrlichen Patronats, d. h. im Allgemeinen dessen, was der Landesherr zur Zeit der Säcularisation als Nachfolger geistlicher Fürsten an sich genommen hat.

d. Das Hinwegfallen der Appellation an die weltliche Gewalt in geistlichen Sachen.

e. Freier Verkehr der Bischöfe mit dem Papste.

f. Freie Verwaltung des Kirchenguts.

Da indeß dieses letztere, das Kirchengut, erst festgestellt werden soll; so gewinnt der juristische Rathgeber Gelegenheit, einen frühern Punkt näher auseinander zu setzen. Da nämlich, wo er [60]) anräth, daß mit der gewährten Unabhängigkeit der Kirche vom Staate zugleich aller Schutz der Kirche von Seiten des Staates aufhören soll, wird hinzugefügt: „ausgenommen allein der Geldpunkt." Eben diesen Punkt nun erläutert der Genannte später, indem er sagt: „Es hat die katholische Kirche auf ihre ehemaligen Güter nur noch ein historisches Ahnrecht. Mit solchen alten Erinnerungen aber dürfen wir uns nicht mehr tragen: wir Teutsche haben es leider zu viel gethan. Wir können nicht anders, als sie fallen lassen und uns der Gegenwart zuwenden. So wahr es ist, daß jener sg. Güterraub der Säcularisation ein Unrecht war, so folgt doch daraus nicht, daß die Kirche ihre Güter zurückfordern könne. Vielmehr hat sich im Fortgange der Geschichte jenes Unrecht bereits am Staate gerächt, die ultramontane Partei ist unendlich dadurch gefördert worden, und Kirche und Staat sind quitt. Nach diesem Allem glaube ich, wir sind es der öffentlichen Ruhe schuldig, auf keine Art Dotation der katholischen Kirche und auf keine Art von Rückgabe ihres Vermögens einzugehen. Unser Gewissen muß es verbieten. Was die Kirche erwarten kann, ist einzig und allein, daß der Staat, da er ihr Erbe geworden, es als eine Ehrenschuld betrachte, ihr dasjenige, was sie zu ihrer Existenz braucht, d. h. verbraucht, aus seiner Kasse fernerweit zu verabreichen [61])."

Wie zart, tief und umfassend wir das juristische Gewissen dieses neuen Gegners der katholischen Kirche, so wie seinen Billigkeitssinn, von seiner Gerechtigkeitsliebe nicht einmal zu sprechen, anzuschlagen haben, ist unschwer zu ermessen. Ob-

---

60) A. a. O. S. 3.
61) A. a. O. S. 119. 120.

schon der teutschen Bewegung kein confessioneller Charakter aufgedrückt werden soll [62]); so ist doch kaum zu begreifen, wie der confessionelle Streit, den wir für uns ohne Zweifel noch weniger, als der Antragsteller wünschen, ausbleiben kann, wenn der katholischen Kirche zugemuthet wird, Freiheit nur unter der Bedingung ansprechen zu dürfen, daß sie auf Staatsschutz und auf sichere, feste [63]) Dotation verzichte. Wir geben uns jedoch der Hoffnung hin, daß solche alles Rechtssinnes entbehrenden Vorschläge bei jenen Allen kein Gehör finden werden, welche gegenwärtig über das wohlverstandene, allseitige, künftige Wohl der teutschen Nation zu Rathe sitzen. Allerdings sind auch wir nicht der Meinung, es könne das ganze, große ehemalige Gut der katholischen Kirche vom Staate ausgeliefert werden, — eine Forderung, die ohne Zweifel seinen finanziellen Untergang zur Folge haben würde; um so dringender aber muß auf der Sicherung des noch bestehenden katholischen Kirchenguts bestanden werden, so wie auf neuer hinlänglicher Dotation da, wo die Kirche noch nicht in ihren finanziellen und ökonomischen Rechtsstand eingesetzt ist.

Das Gute aber, das wir im Besitze der katholischen Kirche wünschen, wünschen wir der protestantischen nicht entzogen. Die wahre Freiheit ist zu jeder Zeit und an allen Orten auch liberal; was sie will, daß ihr geschehe, das gönnt sie eben so allen Andern [64]).

62) Wie Mejer S. 3 selber wünscht.

63) Nach S. 124 soll die katholische Kirche das Recht auf eine Dotation verscherzt haben.

64) Hr. Mejer handelt in seiner Schrift größtentheils nur von der katholischen Kirche, die er sehr oft mit einer katholischen Partei, welche er stets im Munde führt, verwechselt: von der protestantischen Kirche ist nur selten und gleichsam nur zufällig die Rede. Nur von der katholischen ist er auf Uebergriffe gefaßt, nur gegen sie schlägt er im Grunde seine Maaßregeln vor. Von der protestantischen soll der Staat nicht viel zu fürchten haben. Darum wäre es aber auch ein Unrecht, wenn gegen sie dieselben Maaß-

Wir glauben nunmehr diesen Punkt hinlänglich erörtert zu haben, und schließen mit dem Bekenntnisse: Wir wollen Freiheit der Kirche, aber wir wollen keine völlige, absolute Trennung derselben vom Staate: eine solche Trennung könnte nur dann gefordert werden, wenn der Staat Verbindung mit der Kirche um den Preis ihrer Freiheiten und Rechte wollte. Die oben geschilderten Uebel würden alsdann allerdings für den Augenblick nicht ausbleiben, aber sie müßten

---

regeln getroffen werden sollten, wie gegen die katholische. Und doch gibt es Stellen in der Schrift, die sich sehr im Allgemeinen aussprechen, wie S. 126, wo es heißt: „Kirche und Staat seien fortan getrennt von einander." Hier ist zwischen katholischer und protestantischer Kirche nicht unterschieden. Eben so wenig S. 125, wo wir die Worte finden: „Der Staat nehme fortan von keiner Kirche Notiz. Allein es kommen wieder Stellen, in welchen die Vorstellung ausgesprochen ist, die protestantische Kirche könne sich selbst erst in Zukunft, wenn sie gewisse Zwischenstufen noch überschritten haben werde, überlassen werden. So S. 129, wo, nachdem über den Eid gesprochen ist, es wörtlich so heißt: „Endlich auch dieß Wichtigste darf uns nicht stören, daß wir, an das Bedürfniß der evangelischen Kirche denkend, sie des Staatsschutzes noch bedürftig hielten und deßhalb eine Trennung der Kirche vom Staate überhaupt ablehnen wollten. Wahr ist, daß sie dieses Schutzes bisher mehr als die katholische und eben dieser gegenüber bedurfte, und sich benachtheiligt fand, wo er ihr fehlte. Doch hat sie auch Manches, besonders im vorigen Jahrhundert, unter diesem Staatsschutze gelitten, daß es nicht an solchen fehlt, die sich seiner, wie einer Last, enthoben fühlen. Geistiger Kraft ist sich die evangelische Kirche wohl bewußt, nur daß sie noch in keiner selbstgeschaffenen Verfassung ihre Kraft entfalten durfte, namentlich nicht ihre natürliche Tendenz zur Freiheit. Die freie deutsche evangelische Kirche, deren Zeit nicht mehr fern sein kann, wird ganz anders, als die Menge der bisherigen Landeskirchen in leuchtender und ernster Herrlichkeit dastehen: sowohl dem leichten Volke der modernen Selbstanbeter gegenüber, als den gefährlicheren Angriffen der katholischen Feindin. — Nur die Zwischenstufen sind schwierig: sind sie überschritten, so dürfen wir sie getrost sich selbst überlassen, auf Gottes Segen vertrauend."

als Uebergangspunkte zu einem Bessern betrachtet und ertragen werden.

Die Weisheit derer, die in unsern Tagen als nationale Gesetzgeber auftreten, wird uns aber auch dieser Uebel überheben, durch Herstellung eines Verhältnisses, welches auf der christlichen Wahrheit ruhet, deren Gesetze die Grundlagen der Gesetze des Staates wie der Kirche sind.

Will die neue Gesetzgebung das Höchste, Tiefste, das Dauerndste, Heilsamste und Beglückendste erreichen; so wird sie auf der einen Seite das innere Wesen der teutschen Nationalität, auf der andern aber die ewigen Ideen des Rechtes zur Richtschnur nehmen, welche im positiven Christenthume ausgesprochen liegen und die so einfach und verständlich sind, wie sonst alles Göttliche. Dadurch wird sich für den Staat von selber jene Gesinnung erzeugen, durch welche er das Wesen und Wirken der Kirche versteht, dieses innere Verständniß aber wird ein Verhältniß zwischen beiden großen Instituten gründen, das wir das der Freundschaft nennen möchten, in Kraft deren für jeden Theil das Recht ersteht, den andern da zu ermahnen und zu warnen, wo durch Unverständige, die auf beiden Seiten immer nur Einzelne sein können, extreme Richtungen eingeschlagen und verfolgt werden, welche für beide, für Kirche und Staat, gleich sehr nachtheilig sind.

Reißt sich aber der Staat aus diesem seinem Verhältnisse zum positiven Christenthume heraus, bekennt er sich selber zu keinem Glauben, und nimmt er dieses negative Bekenntniß in seine Gesetzgebung auf; so muß sich die Kirche ihrerseits schon aus Gewissenhaftigkeit in die Nothwendigkeit versetzt sehen, eine völlige Trennung ihrer vom Staate zu verlangen und auszusprechen. Und dazu scheint allerdings der Staat durch seine neuesten Maaßregeln die Kirche treiben zu wollen oder bereits getrieben zu haben, der Staat nämlich, der eine völlige Gleichgültigkeit gegen jedes kirchliche Symbol durch Wort und Handlung ausspricht,

ein Staat, der dem Christenthum, Judenthum und Heidenthum gleich nah und gleich ferne steht.

Hier ist die Trennung eben so Pflicht, wie das Beharren bei der frühern Verbindung Sünde wäre.

Ein Staat, der nicht aus lebendigem Glauben heraus Interesse an der Kirche nimmt, kann auch nicht im wohlverstandenen Interesse der Kirche selber, sondern meistens und überall nur gegen dasselbe wirken, so daß das Gegentheil hievon der Kirche wie wahrer Zufall sein müßte, auf den man es doch wohl nicht ankommen lassen kann. Ein Staat aber, der von keiner Kirche Notiz nimmt, sollte von selber schon sich bescheiden, nicht nur auf, sondern selbst in der Kirche zu wirken, d. h. eine Wirksamkeit zu entfalten, die an sich nur die Wirksamkeit der Kirche sein soll.

Unter diesen Voraussetzungen und Bedingungen nun fordern wir 1) unbeschränkte Freiheit des Gewissens und der Religion, 2) Unabhängigkeit der Kirche vom Staate hinsichtlich der Verwaltung des Lehramtes und des priesterlichen Amtes, so wie freie Handhabung des Kirchenregiments, 3) freien Verkehr der Bischöfe mit dem Oberhaupte der Kirche, 4) freie Verwaltung des bestimmt ausgeschiedenen Kirchenguts, 5) freie Besetzung geistlicher Aemter, 6) Freiheit des Unterrichts in den Volksschulen und resp. das Recht der Errichtung von Schulen, wenn die bereits bestehenden einen kirchenwidrigen Geist angenommen haben, 7) das Recht, Vermögen zu erwerben.

Bei der vollzogenen Trennung gibt aber die Kirche die Hoffnung nicht auf, der Staat werde, die Früchte des Indifferentismus nur zu bald erndtend, von selber zu den Grundsätzen des Christenthums, die er im Augenblick nicht mehr als die seinen erkennt, zurückkehren.

8) Damit aber, daß die Kirche in Zukunft in das volle Maaß ihrer natürlichen Freiheiten und Rechte wieder eingesetzt

wird, übernimmt sie auch, — das versteht sich gleichsam von selber, — die Pflicht, nicht nur alle jene Thätigkeiten auf das Gewissenhafteste auszuüben, welche an sich von ihr zu jeder Zeit als die gewohnten auszuüben sind, sondern auch jene Anstrengungen zu offenbaren, durch welche der Zeit und ihren mannigfaltigen Bedürfnissen die nothwendige Rechnung getragen wird. Wie das Ewige für jede Zeit ist; so hat auch die Kirche für jede Zeit das den Bedürfnissen Entsprechende zu wirken. Eine Kirche, die nicht ebenso jugendfrisch und thatkräftig in jedem Augenblicke wäre, wie sie alt und uranfänglich ist, könnte die von Christus gestiftete Kirche nicht sein, der das Versprechen gegeben ist, fortzudauern und fortzuwirken bis zum Ende der Welt hin. Das wahrhaft Dauernde und stets Bleibende kann nur das Immerlebendige sein, das Immerlebendige aber ist das Immerthätige[65]). Das Leben lebt beständig in der That, bethätigt sich durch das Thun. Die wahrhaft lebendige Kirche ist also die immer thätige Kirche. Das immerwährende Thun der Kirche aber besteht darin, daß sie, die Kirche, in alle Zustände und Verhältnisse des menschlichen Lebens eindringt, alle wesentlichen und wahren Bedürfnisse erforscht, klar erkennt und sodann mit derjenigen Kraft und Macht befriediget, die ihr von Oben, d. i. göttlich gegeben ist. Da, wo die Kirche nicht immer in diesem Sinne wirkt, da ist sie nicht. Ihr beständiges Dasein erkennt man an ihrem beständigen Wirken, und zwar an ihrem beständigen göttlichen Wirken. Denn nicht mit weltlicher, sondern mit überweltlicher Kraft und Wirksamkeit muß die Kirche auftreten, wenn sie sich als die von Christus, dem Welterlöser, gestiftete und vom heil. Geiste, dem Weltheiliger, stets belebt und regiert, im Gegensatz zu allem blos Menschlichen, beurkunden will.

Nicht nur die teutschen, sondern selbst die europäischen Verhältnisse wollen sich jetzt neu gestalten. Man zweifle aber

65) Das vitam extendere factis, gehört auch hieher.

nicht daran, daß dem Politischen und Socialen das Religiöse auf dem Fuße folgen wird, wie es denn jetzt schon mit ihm in enge Verbindung gekommen ist. Die Aufgabe der Kirche ist für Gegenwart und Zukunft, das begreift Jeder, eine mehrfache, weitverzweigte, umfassende, und hinsichtlich ihres Inhaltes eine große, tiefe, bedeutungsvolle Aufgabe, an deren glücklicher Lösung Alles gelegen ist. Suchen wir, diese Aufgabe in möglichster Kürze nach ihren Hauptseiten zu schildern.

9) Wenn es nach obiger Darstellung in der kirchlichen Aufgabe der Gegenwart lag, Freiheit der Kirche zu verlangen, und wenn wir diese Forderung hinsichtlich der Kirche als die erste ausgesprochen haben; so ist die andere Seite der kirchlichen Aufgabe die, die errungene Freiheit zu allem demjenigen kräftig zu gebrauchen, wozu sie von Gott der Kirche gegeben ist. Wir wünschen und verlangen hiemit rücksichtlich der Kirche nur dasselbe, was wir früher rücksichtlich der Freiheit des Bürgerthumes gewünscht und verlangt haben. Nur ist die Aufgabe, welche wir der Kirche stellen, an sich nur jene Aufgabe, welche sich die Kirche immer selber stellt, über welche aber öffentliche Verhandlungen eben so erlaubt wie geeignet sind. Ohnehin kann unsere Rede vorzugsweise nur an diejenigen gerichtet sein, welchen die Leitung religiöser Angelegenheiten zum Wohle der Kirche anvertraut ist, an die Bischöfe, die Domkapitel und den gesammten Klerus der katholischen Kirche. Diesen gilt die Aufgabe, an diese wird sie gestellt, und von diesen will und soll sie selber wieder gestellt werden. Und wie sie selber, diese Aufgabe, heilig und wichtig ist; so ist auch der Augenblick, in welchem sie gestellt wird, ein so bedeutungsvoller, wie er lange zuvor nicht da war, und wie er wohl lange nicht wieder kommen wird.

10) Bevor wir die Hauptmomente der kirchlichen Aufgabe, wie sie die Gegenwart nach ihren Bedürfnissen stellt und fordert, nach einander behandeln, schicken wir die, vielleicht Man-

chen auffallende, Bemerkung voraus, daß das Christenthum seit seinem Anfange bis jetzt sein göttliches Ziel in der Welt noch nie vollständig erreicht habe. Wir verstehen dieß nicht etwa in dem Sinne nur, daß der christliche Glaube bis zur Stunde noch nicht der Glaube aller Völker ist, der er nach göttlichem Ausspruche werden soll [66]), sondern auch und vorzugsweise in dem andern, daß die Macht, welche dem Gottmenschen über alle Sterblichen vom Vater gegeben ist [67]), sich innerlich an diesen noch nicht vollkommen vollzogen habe. Daß aber das Christenthum noch nie vollständig seine Kraft an der Menschheit zur allseitigen Verklärung der letztern geoffenbart, das liegt nicht an dieser Kraft selbst, als ob sie etwa unzureichend wäre, oder als ob sie nicht den Willen und das Streben zu so universellem und zu so vollendetem Wirken hätte; — sondern das liegt allein nur an dem Widerstreben, welches die Welt dem Einflusse der christlichen Lebensprincipien gegenüber noch immer an den Tag gegeben hat. Daß dieß so und nicht anders sein würde, hat Christus selber überall da ausgesprochen, wo er über die Schicksale seines Reiches auf der Erde gehandelt. Auch stellt die Weissagung des heil. Johannes beinahe einen immerwährenden Kampf dem Blicke hin. Und sind diese Weissagungen bis jetzt nicht immer erfüllt worden? — Gewiß ist dieß geschehen. Aber dem Kampfe hat sich bisher immer auch der Sieg beigesellt. Die Geschichte des Christenthums ist die Geschichte eines unaufhörlichen Kämpfens und Siegens zugleich. So lange aber der Kampf immer aufs Neue wieder sich erheben wird in der Menschheit im Großen

66) Matth. 28, 19. 20. Gehet hin und lehret alle Völker, und taufet sie im Namen des Vaters, des Sohnes und des heil. Geistes, und lehret sie Alles halten, was ich euch befohlen habe.

67) Joh. 17, 2: Hast du ihm doch Macht über alle Sterblichen gegeben. Vgl. Matth. 11, 27: Alles ist mir von meinem Vater übergeben. Hebr. 2, 8.

sowohl als in der Brust eines jeden Gliedes derselben, kann vom Christenthume nicht gesagt werden, daß es seine ganze Wirksamkeit in der Welt entfaltet habe. Ja, wenn die Art und Weise, wie es gegen Irrthum und Sünde, die sich beide stets gegen es erhoben, streitet, immer ein negatives Wirken genannt wird; so wird das Christenthum erst dann seine Aufgabe wahrhaft zu lösen im Stande, wenn es ihm gestattet wird, schlechthin positiv zu wirken, d. h. wenn es, ohne Hindernisse von Außen her immer aufs Neue wieder erfahren zu müssen, dasjenige Alles aus sich selber heraus schafft, erzieht und zur Reife führt, was in seiner göttlichen Kraft, Macht und Bestimmung liegt. So aber ist das positive Wirken fast nie ohne das negative, das frische, kräftige Schaffen des Guten nie ohne das voraus- oder nebenhergehende Zerstören des alten Bösen. — Offenbar ist es dieses doppelte Wirken, welches auch in der unmittelbaren Gegenwart Statt hat. Wir brauchen nur auf den weitverbreiteten Unglauben der Zeit hinzuweisen, um mit Einmal Alles zu sagen, da ohnehin dieser Unglaube nicht verfehlt, seine unseligen Folgen reichlich aus sich zu entfalten. Die Kirche wird, wie wir später umständlicher auseinandersetzen werden, ihre Thätigkeit auf diese Folgen vorzugsweise zu richten haben. So oft aber die negative Thätigkeit der Zerstörung dessen, was Lüge und Sünde aufgeführt, sich zuwendet, glaubt die positive, wie nach einem neu überwundenen Heidenthum, gleichsam wie von Vorne, wie vom Grund aus bauen zu müssen. Das Letztere scheint in solchen Zeiten ganz besonders der Fall zu sein, in welchen, wie in der unsrigen, die sonstigen Weltverhältnisse eine Umgestaltung erfahren. Da gilt es, wenn es sonst je gegolten hat, die Erscheinungen wohl ins Auge zu fassen, und zu sehen, was sie von der Kirche fordern, was die Kirche ihnen gegenüber zu wirken hat, wenn sie den nothwendigen Einfluß auf die Zeitbewegungen gewinnen und den gewonnenen erhalten soll. Der Einfluß aber, den sie üben will und üben muß, darf nicht aufs Einzelne nur, er muß

zugleich und vor Allem aufs Große und Ganze gehen, in der Absicht, das Christenthum seine volle innere Kraft an der Menschheit offenbaren zu lassen, um jenen Zustand der Vollkommenheit zu erreichen, oder ihm doch um Vieles näher zu führen, jenen vollkommenen Zustand, von welchem wir gesehen haben, daß er vollständig noch nie in die Wirklichkeit getreten sei. Mit Rücksicht hierauf sprechen wir es als kirchliche Aufgabe der Gegenwart aus, die Ideen des Christenthums in jenem Grad und Umfang zu verwirklichen, in welchem es die eben so gewissenhafte als freudige Anstrengung aller Kräfte nur immer möglich macht, um gleichsam eine neue Zeit des verherrlichten religiösen, sittlichen, politischen und socialen Lebens herbeizuführen. Der frische und frohe Muth, mit welchem wir an diese Verwirklichung gehen, soll uns davon abhalten, Klagen über eine längere Vergangenheit zu führen, in der zwar die selben Kräfte ohne Zweifel waren, in der sie aber im Zustande des Schlummers, wenn nicht selbst in dem der Erstarrung sich befanden. Um Jene aber, welche uns jetzt noch zurückhalten möchten von Anstrengungen, die eine neue Schöpfung der Dinge zur Absicht haben, dürfen wir uns nicht lange kümmern; sie sind von einer Liebe zum Alten und Gewohnten getrieben, die nicht die wahre und heilbringende ist: lasset die Todten ihre Todten begraben, wir aber wollen dem folgen [68]), welcher der Urheber der großen Schöpfung des Christenthums ist, welches seinen Geist selber nur wieder in ununterbrochenen Schöpfungen an den Tag gibt.

11) Darin, daß die alte Kirche stets auch die neue, und die uranfängliche Thätigkeit derselben die ewig sich verjüngende ist, welche ihre Wirkungsweise ununterbrochen nach den Bedürfnissen der in der Zeit für die Ewigkeit sich vollendende

68) Matth. 8, 22.

Menschheit einrichtet (wobei der wirkenden Kraft auch die Wirkungen entsprechen) besteht das, was wir den kirchlichen Fortschritt nennen. Wir nehmen den Fortschritt in seinem wahren, nicht in seinem falschen Sinne. Indem wir den Fortschritt in seinem wahren Sinne alsbald näher zu beschreiben suchen, scheint uns angemessen, vorerst einen Gedanken auszusprechen, den wir hier am Orte halten, und der zugleich ein weitverzweigtes Vorurtheil der Zeit hinsichtlich der Kirche und ihrer Wirksamkeit berichtiget. Eine große Zahl derer, die in der Gegenwart als Losungswort die Freiheit und den Fortschritt durch die Freiheit im Munde führen, hält zu gleicher Zeit die Kirche für die Gegnerin der Freiheit und des Fortschritts. Und doch sind Freiheit und Fortschritt, wo sie immer sich finden, nur durch das Christenthum. Alle Strebungen der Gegenwart, sofern sie auf die rechte Freiheit und den wahren Fortschritt sich richten, sind lediglich Wirkungen des christlichen Geistes. Was Unzufriedenheit mit Verhältnissen und Zuständen hervorruft, in denen keine Wahrheit und kein Segen ist, das ist zunächst weder deine Vernunft, noch dein Verstand, sondern es ist der Geist des Christenthums, der deiner Urtheilskraft jene Schärfe, Tiefe und Feinheit verliehen hat, die du nicht aus dir selber hast. Nur der durch eine lange Cultur des Christenthums hindurchgegangene menschliche Geist erkennt, was in allen Verhältnissen das Rechte ist, das da sein soll. Und dieß ist selbst da der Fall, wo der Mensch sich dessen nicht bewußt ist. Tausende derer, welche zur Zeit die Kirche anfeinden, haben dennoch alle Bildung, die sie annoch besitzen, aus dem geistigen Erbe der Väter erhalten, wovon sie die Zinse undankbar sich selber zuschreiben, indem sie zugleich unvernünftig genug sind, den Kapitalstock als etwas hinwegzuschleudern, das ihnen nicht mehr genügt, über das sie nach ihrer Meinung hinaus sind und dessen sie nicht mehr bedürfen. Es gehört diese Täuschung mit zu den übrigen großen Täuschungen der Zeit, die wir

anderwärts umständlicher geschildert haben [69]). Man zweifle nicht, den Vollkommenheits- und Vollendungssinn hat der Welt das Christenthum gegeben.

12) Derjenige, welcher in der katholischen Kirche über Entwicklung und Fortschritt am klarsten geschrieben hat und am liebsten gehört wird, ist Vincentius von Lerinum. Es faßt aber dieser Theolog, dessen Ueberzeugungen maßgebend für das Allgemeine geworden sind, die Entwicklung nicht einseitig nur in Beziehung auf die Lehre, sondern auch in Beziehung auf das Leben auf; das Dogma ist am Ende seiner vollständigen Entwicklung erst dann, wenn die im Dogma seiende Wahrheit, Weisheit im Leben geworden ist [70]). In diesem zweifachen Sinne nimmt er den Fortschritt durch Entwicklung, will aber diesen im universellsten Sinne, in einem Sinne, wie der an die Entwicklung geknüpfte Fortschritt einerseits die höchste Stufe des Inhalts ersteige, andrerseits aber durch alle Zeiten und Völker mit den in ihnen lebenden Individuen hindurch gehe [71]). Der wahre Fortschritt durch Entwicklung, sowohl wie er für die Menschheit im Großen, als für jedes menschliche Individuum gesetzt ist [72]), besteht darin, daß die ursprüngliche Idee des Christenthums, wie sie in der positiven Offenbarung ausgesprochen ist, sich als dieselbe erhalte, sich selber gleich bleibe, keine Veränderung erleide, d. h. nicht in etwas Anderes übergehe, dabei aber nach eigenen Gesetzen wachse, reife, organisch sich vollkommen ausge-

69) S. uns. Schrift: Zum religiösen Frieden der Zukunft I. 81—118.

70) *Vincent. Lerin.* commonitor. c. 28.

71) Vincent. Lerin. loc. cit. c. 28: Sed forsitan dicit aliquis; Nullusne ergo in ecclesia Christi *profectus?* Habeatur plane, et *maximus*. Nam quis ille est tam invidus hominibus, tam exosus Deo, qui illud prohibere conetur? . . . . Crescat igitur oportet, et multum vehementerque proficiat tam singulorum, quam omnium, tam unius hominis, quam totius ecclesiae aetatum, ac saeculorum gradibus intelligentia, scientia, sapientia.

72) Vgl. das letzte Citat.

stalte, sich ausbreite, befestige und seine ganze innere Fülle und Vollkommenheit herausbilde [73]).

Dabei wird der eben so wichtige als für sich wahre Gedanke ausgesprochen, daß durch die Entwicklung eine jede Substanz zu sich selbst erweitert werde, und daß eben darin der Fortschritt bestehe [74]). Wir müssen diesen Gedanken vorerst näher erläutern. Er ist eben so allgemein als bestimmt ausgesprochen, und gilt jede Art von Entwicklung, der Inhalt mag sein, welcher er will. Deßhalb werden auch, um das Geistige zu erläutern, Beispiele selbst aus der Natur genommen [75]). Wird aber zum Begriffe der Entwicklung erfordert, daß das zu Entwickelnde in der Identität seines Wesens verharre, daß der Inhalt keine Veränderung, keine Verwandlung in ein Anderes erleide; so gehört zum Begriffe der Entwicklung eben so das andere Merkmal, daß Alles, jede Sache, jede Substanz, jede Wahrheit voll-

---

73) *Loc. cit.* c. 29: Quod si humana species (die leibliche Gestalt ist gemeint) in aliquam deniceps non sui generis vertatur effigiem; aut certe addatur quidpiam membrorum numero, vel detrahatur, necesse est, ut totum corpus vel intercidat, vel prodigiosum fiat, vel certe debilitetur: ita etiam christianae religionis dogma sequatur has decet profectuum leges, ut omnis scilicet consolidetur, dilatetur tempore, sublimetur aetate, incorruptum tamen illibatumque permaneat, et universis partium suorum mensuris cunctisque quasi membris ac sensibus propriis plenum atque perfectum sit, quod nihil praeterea permutationis admittat, nulla proprietatis dispendia, nullam definitionis sustineat varietatem. *Loc. cit. c. 30:* Quodcumque igitur in hac ecclesiae Dei agricultura fide patrum satum est, hoc idem filiorum industria decet excolatur, et observetur; hoc idem floreat et maturescat, hoc idem proficiat et perficiatur.

74) *Loc. cit.* c. 28: Siquidem ad profectum pertinet, ut *in semet ipsam unaquaque res amplificetur.* Es wird sodann unmittelbar darauf hinzugesetzt: ad permutationem vero, ut aliquid ex alio in aliud transvertatur.

75) Loc. cit. cc. 29, 30: Beispiele vom menschlichen Leibe und von Pflanzen.

ständig zu dem sich entfalte, was zu werden sie die Bestimmung hat. Dieß setzt voraus, daß der vorhandene Inhalt im Anfange der Entwicklung das noch nicht ist, was er werden soll, und als was er am Ende des Entfaltungsprocesses dasteht, wenn auch das Wesen schlechthin dasselbe bleibt, das in die Entwicklung eingeht, welche Entwicklung der Zeit anheimfällt, also in der Zeit vor sich geht. Erstes und Letztes in der Entwicklung sind dem Wesen nach nicht von einander verschieden: das Letzte ist nur das Erste, aber das Erste wie es in seiner vollständigen Entfaltung, in seiner vollkommenen Ausbildung und formellen Ausgestaltung vor uns steht [76]).

Je größer aber die Sorge dafür ist, daß die sich entwickelnde Substanz, welche zunehmen, wachsen, zeitigen und zur Vollkommenheit gebracht werden soll, sich nicht verändere, nicht zerstückelt und verstümmelt werde [77]); desto mehr wird vorausgesetzt, daß Veränderungen, auch gegen den Sinn und den Willen der Kirche möglich sind; und diese Möglichkeit hat für sich sogar die geschichtliche Wirklichkeit, daß nämlich Einzelne von dem Ursprünglichen etwas hinweggenommen und daß sie eben so etwas hinzugesetzt haben, daß aber unmittelbar hie-

---

76) *Loc. cit.* c. 30: Quin potius hoc rectum et consequens est, ut primis atque extremis, sibimet non discrepantibus, de incrementis triticeae institutionis, triticei quoque dogmatis frugem demetamus; ut, cum aliquid ex illis seminum primordiis accessu temporis evolvatur, et tunc laetetur et excolatur, nihil tamen de germinis proprietate mutetur; addatur licet species, forma, distinctio, eadem tamen cujusque generis natura, permaneat. Absit etenim, ut rosea illa catholici sensus plantaria in carduos spinasque vertantur.

77) Loc. cit. c. 30: Fas est etenim, ut prisca illa coelestis philosophiae dogmata processu temporis excurentur, limentur, poliantur; sed nefas est, ut commutentur; nefas, ut detruncentur, ut mutilentur. Accipiant licet evidentiam, lucem, distinctionem; sed retineant necesse est plenitudinem, integritatem, proprietatem.

durch Nothwendiges und Wesentliches verloren gegangen, Unwesentliches hingegen, Zufälliges und Ueberflüssiges hinzugekommen sei [78]). Was Gegenstand der Warnung ist, das ist schon geschehen, und es sind unmittelbar hierdurch unzählige Irrthümer entstanden, die ein Heer von Uebeln mit sich geführt haben. Was aber schon geschehen ist, kann wieder geschehen, und es hat sich auch, seit jene Warnung von Vincenz von Lerinum ausgesprochen worden, schon oft wiederholt: es ist nämlich das Ursprüngliche, Wesenhafte und Nothwendige zersetzt, verstümmelt, zerstückelt und vermindert worden; man hat von ihm genommen, was zu ihm gehörte; aber eben so hat man zu ihm gesetzt, ihm beigefügt, was zu ihm nicht gehörte. Und dieses Hinzusetzen ist nicht weniger unerlaubt und gefährlich, als das Hinwegnehmen dessen, was zum Ganzen gehört, das als Ganzes auch innerlich und äußerlich organisirt ist.

Wir kommen nach dieser Erörterung über die Natur der Entwicklung zu dem Frühern wieder zurück.

Das, was für uns sowohl auf dem Boden der Theorie als der Praxis das zu Entwickelnde ist, wollen wir kurz und gut die Idee des Christenthums nennen. Wir glauben diesen Ausdruck nicht lange rechtfertigen zu müssen. Denn leicht wird von den Gebildeten der Zeit erkannt werden, daß wir in der Idee zusammen schließen, sowohl was der Erkenntnißseite als der Willensseite des Christenthums angehört. Wir begreifen hiemit unter der Idee nichts Einseitiges, sondern Alles, was das Christenthum den Menschen lehrt und durch

78) Loc. cit. c. 32: Christi vero ecclesia, sedula et cauta depositorum apud se dogmatum custos, nihil in his unquam permutat, nihil minuit, nihil addit; non amputat necessaria, non apponit superflua, non amittit sua, non usurpat aliena: sed omni industria id unum studet, ut vetera fideliter sapienterque tractando, si qua sunt illa antiquitus informata et inchoata, accuret et poliat; si qua jam expressa, et enucleata, consolidet, firmet, si qua jam confirmata et definita, custodiat.

Lehre erkennen läßt, so wie Alles, was das Christenthum dem menschlichen Willen als Gesetz zur Vollziehung hingibt. Die Idee in diesem Umfange genommen, ist in intellectueller Hinsicht der Complex aller Wahrheiten, in ethischer Hinsicht aber der Complex aller Gesetze des Christenthums, die für das Handeln vorgeschrieben sind. In diesem Sinne die Idee genommen, gilt die oben beschriebene Entwicklung nur ihr: die Idee des Christenthums soll sich in der Menschheit entwickeln und für Intelligenz und Willen sich verwirklichen. Das ist die Grundaufgabe im Christenthume für alle Zeiten und für alle Orte. Wenn sonach auf Seite des Glaubens das Katholische das Allgemeine ist, das Allgemeine aber das, was in allen Zeiten, an allen Orten, und in Allem, die zu allen Zeiten und an allen Orten leben, dasselbe ist [79]); so gilt das Nämliche auch von der Aufgabe des Christenthums; sie ist nur Eine, die beständige Realisirung der Idee des Christenthums. Das, was wir in der christlichen Menschheit das Wirkliche nennen, im Unterschiede vom Unwirklichen, Scheinbaren, Zufälligen, Gleichgültigen, — das kann nur die Erfüllung so wie die treue Darstellung der Idee des Christenthums im Erkennen und Leben sein. Vollkommen darf deßhalb nur genannt werden, was diese Realisirung und Darstellung der Idee wirklich ist. Eben so ist im christlichen Sinne nur dasjenige wahr, was diese Idee entweder ausspricht oder an sich vollzieht. Die Allgemeinheit, welche die Katholicität selbst ist, geht in das Besondere ein, durchdringt es, erfüllt, erklärt und vollendet es; dadurch aber realisirt sie sich in dem Besondern selber, dadurch wird die Eine, allgemeine Idee des

---

79) *Vincent. Lerin. Commonit.* c. 2: In ipsa item catholica ecclesia magnopere curandum est, ut id teneamus, quod *ubique*, quod *semper*, quod *ab omnibus* creditum est. Hoc est etenim vere proprieque catholicum, quod ipsa vis nominis ratioque declarat, quae omnia fere universaliter comprehendit.

Christenthums concret, wächst mit dem Besondern, dem Individuellen zusammen, und dieses mit ihm. Das Individuelle hat seine christliche Bedeutung und Wahrheit nur in seiner Einheit mit dem Allgemeinen und Ganzen. Das Wahre und Gute am Individuellen ist überall nur das, was sich in die Idee des Christenthums, aus der es sich intellectuell, ethisch und vor Allem religiös gestaltet hat, wiederum zurück auflöst. Von der Bildung des Individuellen und Persönlichen ist die Rede, nicht von dem Wesen der Individualität und der Persönlichkeit, das an sich unauflösbar ist. Was dem Individuum, was der Person die christliche Würde verleiht, das ist die Idee des Christenthums, diese als die realisirte gedacht. Die verschiedenen Grade dieser Würde sind nur die verschiedenen Stufen jener Realisirung. Damit ist von selbst ausgesprochen, daß die Idee des Christenthums jede Realisirung von Zwecken ausschließt, die ihr fremd sind, oder die sogar im Widerspruche mit ihr sich befinden.

13) Hieraus entwickelt sich nun eine bestimmte, an sich sehr bedeutungsvolle und nothwendige Thätigkeit der Kirche nach der Idee des Christenthums. Es ist dieß vor Allem die negirende Thätigkeit: wir wollen sie kurz die Negation selbst, die Negation nämlich der Idee nennen, die Weise ihrer Wirksamkeit aber kurz also aussprechen. Die Idee des Christenthums negirt in allen Entwicklungen und Gestaltungen dasjenige, was ihr nicht entspricht, oder noch näher ausgedrückt, was sie nicht selbst, was nicht ein Moment von ihr ist. Sie selbst will in allen Bildungen der eigentliche, wahre Inhalt, sie selbst will überall das bildende, gestaltende Princip sein, sie selbst will sich am Ende der Entwicklung entwickelt, entfaltet, erreicht und erfüllt sehen. Die Idee des Christenthums negirt darum Alles, was seinem Wesen nach ihr fremd ist, was nicht aus ihr heraus und nach ihr sich gestaltet hat. Sie negirt somit in den Individualisirungen alles schlecht Endliche, alles schlecht Menschliche. Was sich von ihr entfernt hat, das

entfernt auch sie von sich; sie negirt deßwegen alles Unwahre, Falsche, auch alles nur Halbwahre, was sich aber als Ganzwahres hinstellen will. Was von der Sache gilt, das gilt auch von der Richtung. Die Idee des Christenthums negirt jede einseitige, beschränkte, willkührliche Richtung als dasjenige, was von dem Ziele, das die Idee sich gesetzt hat, abführt, und was an die Stelle göttlicher Bildung die Verbildung in Lehre und Leben bringt. Es gibt für alle Entwicklungen nur Eine Grundlage, und diese ist die Offenbarung durch Christus. Das schlechthin Entscheidende liegt in dem Worte des Apostels: Einen andern Grund kann Niemand legen, als den, welcher schon gelegt ist, und dieser ist Jesus Christus [80]. Was wir von der Idee des Christenthums gesagt haben, trifft mit dem apostolischen Ausspruch ganz zusammen, ist schlechthin Eins mit ihm. Denn der Grund, den Christus gelegt hat, ist in der Grundidee des Christenthums, die selbst nur wieder der Complex anderer Ideen ist, eben so festgehalten als ausgesprochen. Von diesem Grunde nun und von dieser Grundidee sind im Verlaufe der Zeit Viele abgewichen. Die Schuld hievon trägt Manches: wir heben nur beispielsweise Einiges hervor, und zwar: beschränkte, einseitige Bildung, Irrthümer, die über ganze Nationen und Zeitalter verbreitet sind, und von welchen manche Individuen schwer sich loswinden, unwahre Vorstellungen, wie sie oftmals in Ständen, Klassen und Familien sich forterben, und zwar diese neben der Neigung, beim Gewohnheiten zu verharren, Scheu vor Anstrengung, Mangel an scharfem logischen Denken, wobei weder die rechte Trennung noch die rechte Verbindung, weder die wahre Einheit noch der wahre Unterschied, noch endlich das wirkliche Verhältniß des Allgemeinen zum Besondern begriffen wird, Lust zu Neuerungen, verbunden mit hochmüthiger Selbstsucht, die Aufsehen erregen will, Vermischung des Christlichen mit dem,

80) 1 Kor. 3, 11.

was es nicht ist, sondern irgend einem philosophischen Systeme angehört, das man dem Systeme des Christenthums unterschiebt [81]; entweder aus Selbsttäuschung, indem man den Unterschied selber nicht kennt, so groß er auch ist, oder aus Absicht, andere zu täuschen, indem man die Urheber der in den christlichen Lehrbegriff hineingetragenen Vorstellungen nicht nennt, sondern für eigene ausgibt. Aber auch das Gegentheil hievon kann beabsichtet werden, indem man nach dunkeln Stellen bei einem alten Schriftsteller greift, denen man den eigenen Sinn unterlegt, damit es nicht scheine, als bringe man Neues vor, gehöre somit zu den Neuerern [82]).

Alles nun, was auf diese und noch andere, ähnliche Art entstanden ist, negirt die christliche Idee. Das Unwahre und Falsche aber, das sie negirt, das bekämpft sie auch. Die Negation wird Polemik, und diese Polemik des Christenthums sehen wir in der Geschichte der Kirche überall, wo Unwahrheit und Irrthum uns begegnen.

Was von der Wahrheit gilt, das gilt auch vom Leben. Auch hier übt die Idee des Christenthums ihre Negation aus, und auch die hier ausgeübte Negation wird zur Polemik. Wir haben bereits an einem andern Orte diese Negation und Polemik beschrieben, und geben hier die Grundvorstellungen wieder.

Keine Religion hat so wie die christliche als den Zweck unsers Lebens die Heiligkeit gesetzt, und in keiner ist mehr als in ihr göttliche und menschliche Thätigkeit zusammen ge-

---

81) Tertulian hat bekanntlich die platonische Philosophie für die Grundlage der meisten Häresien gehalten.

82) *Vincent. Lerin.* sagt loc. cit. c. 11: Quod quidem mihi divinitus videtur promulgatum esse judicium propter eorum maxime fraudulentiam, qui, cum *sub alieno nomine* haeresin concinnare machinentur, *captant plerumque veteris cujusquam viri scripta paulo involutius edita*, quae pro ipsa sui obscuritate dogmati suo quasi congruant, ut illud, nescio quid, quodcumque proferunt, neque primi, neque soli sentire videantur.

treten, die Heiligkeit zu realisiren. Gott selbst verläßt den Himmel, um die Erde dahin zu erheben; nirgends als in ihr sind so große Anstalten dafür eröffnet. Daher ist auch nirgends so tief wie im Christenthume das Grundübel, die Sünde, verstanden und begriffen worden. Der Geist ist abgewichen von seinem heiligen Mittelpunkte, er hat es in Selbstsucht versucht, sein eigener Gott zu seyn; und nun folgte Verderben auf Verderben; das Licht im Innern wurde verspottet durch die Finsterniß der Sünde, der Wille ward zersplittert und uneins mit sich selber, ein tiefer Zwiespalt durchdrang das Leben; und die Liebe, das höchste Gesetz, wurde umgewandelt in Kälte und Haß. Wo etwas Göttliches sich offenbaren wollte, das Princip des Bösen, der Wurm, der alles Heilige benagt, fand sich bald ein zu seiner Verderbung.

Der Lüge der alten Welt wurde die Wahrheit in Christus entgegengesetzt. Diese Wahrheit muß aber umgewandelt werden ins Leben; das wahre Leben ist die Heiligkeit, die im Christenthume als unendliche Aufgabe gesetzt ist. Deßhalb hat das Christenthum einen Trieb, alles Unheilige zu vertilgen; dieß eben ist seine ewige Polemik. Keiner hat mehr das innere Verderben der jüdischen Nation an den Tag gebracht, als Christus, keiner den bloßen Schein der Religion mehr entlarvt als er, keiner die falschen Darstellungen der wahren Offenbarung Gottes strenger beurtheilt als er; und hierin gleichen ihm die Apostel; wer hat tiefer die Weltliebe gestellt als Johannes, wer mehr die Lüge und Finsterniß in allem Thun und Lassen hervorgehoben und gerichtet, als eben dieser; wer endlich hat Juden und Heiden so der Sünde überführt wie Paulus, wer hat es kräftiger gesagt, daß die Welt im Argen liege, als eben er wieder? — Und als es dem Christenthume durch die Kraft seiner Wahrheit gelungen war, die Welt zu überwinden, so richtete es seine Polemik nun ganz gegen sich selbst, ins eigene Innere hinein, d. i. gegen Alles, was sich innerhalb seiner als Heiliges darstellen will und es nicht ist. In alle Vergnügungen und Freuden,

in alle Verhältnisse und Zustände bringt es ein und treibt heraus, was noch ungöttlich ist. Selbst das stille Heiligthum des Familienlebens ist ihm nicht überall heilig genug; es entzweit den Sohn mit dem Vater, die Tochter mit der Mutter; wer diese mehr liebt als es selbst, der ist seiner nicht werth. Es ist nicht gekommen, Frieden zu bringen, sondern das Schwerdt.

Da die Aufgabe, die für das heilige Leben gestellt ist, eine unendliche ist, so genügt keine Annäherung an dasselbe, die als solche stehen bleiben will und nicht weiter gehen. Kein Wirkliches wird gefunden werden auf einer noch so hohen Stufe, das sich nicht auch noch höher schwingen könnte; kein Gefühl so rein, daß es nicht reiner, keine Gesinnung so fromm, daß sie nicht noch frömmer seyn könnte; auch sie trifft das Schwerdt, und trifft sie ohne Schonung. So ist meistens überall etwas Unheiliges, was noch nicht ausgetrieben ist, so wie umgekehrt sich nicht leicht ein Reines findet, was nicht noch reiner werden könnte. — Das ist die Negation auf dem Gebiet des Lebens, die unser Liebstes und Theuerstes nicht schont, sondern mit sicherer Hand den dunkeln Flecken an ihm auffindet, um auch diesen noch wegzuschneiden und an seiner Stelle etwas Frisches, Gesundes und Kräftiges nachwachsen zu lassen, bis das Ganze schön und herrlich dasteht. Nur so versteht es der Apostel, wenn er von Christus sagt, was er für seine Kirche thue: „Damit er sie heilige, nachdem er sie gereinigt im Bade des Wassers, durch das Wort des Lebens, um sich selbst eine herrliche Kirche zu bilden, ohne Flecken, ohne Runzel oder dergleichen, sondern daß sie heilig sey und fehlerlos. Ephes. 5, 26. 27. Und in einer andern Stelle: „Hat das Werk Bestand, das Jemand darauf (auf dem Grundstein Christus) erbaut hat, so wird er seinen Lohn erhalten; geht sein Werk aber im Feuer auf, so ist sein Lohn dahin; er selbst wird wohl noch gerettet werden, doch nur wie durch das Feuer.“

1 Kor. 3, 14. 15. Das, was nicht ist, was es sein soll, das geht eben auf im Feuer und sein Lohn ist dahin. Nichts darf in der Buße von der Sünde zurückbleiben; dieß Alles verzehrt das Feuer, und dieses Feuer ist die Negation; es ist das Heilige, was das gegenüberstehende Unheilige vertilgt; und so ist jenes nie ohne seine Negation, wie das Wahre. —

Diesen Charakter hat das Christenthum, und diese Aufgabe stellt es an uns. Mag es auch Schmerzen erregen, der Aufforderung Folge zu leisten: neben dem höchsten Schmerz um das vielleicht unschuldigere Vergängliche und Endliche blüht eine höhere Freude auf; in der Thräne Dessen, der Verzicht leistet und ein schweres Opfer bringt, lächelt etwas viel Reineres und Tieferes, — der göttliche Friede. —

Aber auch diese Negation ist wiederum, wie jene an der Wahrheit, nur in der Kirche, und mit ihr die heilende Kraft. Und somit ist es nie die Kirche, die selbst Schuld auf sich ladet und Verfinsterung; diese finden sich nur an einzelnen Gliedern derselben. Solche aber, die es nicht einsehen, werfen die Verfinsterung und alles Böse auf die Kirche, deren Hauptthätigkeit es doch ist, sie ewig zu negiren.

14) Indem wir von dieser Polemik Anwendung auf die Gegenwart machen, erscheint in ihr so Vieles, was ihrer würdig wäre, daß es uns vorkommt, das Ende davon sei schwerer als der Anfang zu finden. Mit der Polemik allein aber ist die Sache noch lange nicht abgethan: es ist nicht genug, zu erfahren, daß Etwas das Rechte, Wahre und Heilsame nicht ist, man will auch wissen, worin dieses Letztere, das Gute überhaupt und das was sein soll, bestehe, und wie man zu ihm gelange. Wir verbinden daher mit dem polemischen Theil den reformatorischen, und verstehen unter diesem jenen, der als sein Object und Ziel zugleich die

in alle Verhältnisse und Zu[illegible] Was die polemische Thä-
heraus, was noch ungötti[illegible] der Idee widersprechend her-
thum des Familienlebens [illegible] die reformatorische in die
es entzweit den Sohn [illegible] und der Idee wieder zurück.
Mutter; wer diese m[illegible] über den Begriff der kirchlichen
werth. Es ist ni[illegible] noch umständlicher aussprechen müssen.
sondern das [illegible] Reformation ist jene von und in

Da die A[illegible] genommene und durchgeführte Wie-
eine unendli[illegible] der Dinge, durch welche Alles, was
die als f[illegible] des Christenthums abgewichen ist
Kein W[illegible] forderungen nicht mehr entspricht, au[f]
hohen [illegible] zurückgeführt und mit ihr ausgeglichen wird.
kein [illegible] die Negation, deren Thätigkeit wir oben als eine allgemeine
so [illegible] beschrieben, hat keinen andern Zweck, als den, der Reforma-
tri[illegible] tion den Weg anzubahnen. Ihre durchdringende, harte und herb[e]
r[illegible] Stimme ist die Stimme des Johannes in der Wüste. Die Nega-
tion verneint nicht, nur um zu verneinen, sondern sie verneint,
damit an die Stelle des Verneinten das Wahre und Gut[e]
gesetzt werde. Der Endzweck der in der Kirche unaufhörlich
waltenden Negation ist die stete Reformation [84]). Aber wi[e]
es nur der Geist der Kirche selbst ist, der in Einheit mi[t]
der Idee des Christenthums negirt; so ist es auch nur de[r]
Geist der Kirche selber wieder, der, in Einheit mit der Ide[e]
des Christenthums und in Angemessenheit an sie reformirt.
Die Reformation soll und muß eine Reformation sein, di[e]
in der Kirche und durch die Kirche selber vorgenommen
wird. Das verstehen wir unter der kirchlichen Reformation
und wie wir einer andern den Namen der kirchlichen nich[t]
zu geben vermögen, so erwarten wir auch von ihr kein Hei[l]

83) Wir nehmen folglich das Wort ganz im Sinne, den das Conci[l]
von Trient mit reformatio verbindet.

84) Ueber die als Imperativ hingestellte Regeneratio und renovati[o]
vgl. Matth. 18, 3. Joh. 1, 13. 3, 3. 6. 1 Kor. 4, 15. Gal. 4,
19. Ephes. 4, 22. Kol. 3, 8. Tit. 3, 5. 1 Petr. 1, 23. 2, 2.
Jak. 1, 18.

…it. Wie gegenwärtig Viele noch Freiheit
…e wahre Freiheit weder kennen noch lieben
… frechen Willkühr haschen, durch welche
…onung in der Menschheit in den furchtbarsten
…gen wird; eben so führen in der Gegenwart nicht
…ch die Reform im Munde, verstehen aber unter ihr
…e wahre, die kirchliche, die heil- und fruchtbringende, son-
…n die, welche, entweder vom Materialismus, oder vom Pan-
…ismus, oder vom vulgären Rationalismus und Indifferen-
…mus geboten, alle positive Wahrheit, so wie das darauf
…te sittliche und sociale Leben auflöst. Mit diesen Reformern
…n und wollen wir nichts zu schaffen haben, mit ihnen
…n wir nur das Wort, aber nicht die Sache, nicht den
…alt, nicht das Wesen, nicht den Gedanken, nicht die Ge-
…ung, nicht die Absicht und nicht den Wunsch gemein. Um
…o beharrlicher aber glauben wir auf der kirchlichen als
… derjenigen bestehen zu müssen, die zu keiner Zeit gänzlich
…en soll, zu der einen aber mehr, als in der andern noth-
…dig erscheint. Ich will hier nicht wiederholen, was die
… Kirchengeschichte Kundigen schon wissen, daß nämlich im
…ittelalter, und besonders gegen das Ende desselben, die ka-
…lische Kirche eine Reformation im umfassenden Sinne beab-
…et habe, und daß dieß ganz besonders eine Angelegenheit
… Päpste Nicolaus V, Sixtus IV, Innocenz VIII, und
…lius II, gewesen sei. Leo X suchte den lang gehegten
…danken auf dem am 6. April 1513 eröffneten Lateran-
…ncil zur Verwirklichung zu bringen. Das Concil ernannte
… Reformations-Comite, welchem die Aufgabe gestellt wurde,
… Mittel namhaft zu machen, durch welche die Sitten zur
…einheit und Einfachheit des apostolischen Zeitalters zurück-
…führt werden könnten [85]). Der Papst sprach die Nothwen-

85) *Sess. IX. bulla reformationis:* Cupientes quatenus nobis ex alto permittitur ea jam nimium invalentia mala corrigere ac pleraque in pristinam sacrorum canonum observantiam reducere.

Verbesserung [83]) sich setzt. Was die polemische Thätigkeit als der Wahrheit und der Idee widersprechend herausgefunden hat, das führt die reformatorische in die Einheit mit der Wahrheit und der Idee wieder zurück.

Wir werden jedoch über den Begriff der kirchlichen Reformation uns noch umständlicher aussprechen müssen.

15) Kirchliche Reformation ist jene von und in der Kirche vorgenommene und durchgeführte Wiedergestaltung der Dinge, durch welche Alles, was von der Idee des Christenthums abgewichen ist oder ihren Forderungen nicht mehr entspricht, auf sie zurückgeführt und mit ihr ausgeglichen wird. Die Negation, deren Thätigkeit wir oben als eine allgemeine beschrieben, hat keinen andern Zweck, als den, der Reformation den Weg anzubahnen. Ihre durchdringende, harte und herbe Stimme ist die Stimme des Johannes in der Wüste. Die Negation verneint nicht, nur um zu verneinen, sondern sie verneint, damit an die Stelle des Verneinten das Wahre und Gute gesetzt werde. Der Endzweck der in der Kirche unaufhörlich waltenden Negation ist die stete Reformation [84]). Aber wie es nur der Geist der Kirche selbst ist, der in Einheit mit der Idee des Christenthums negirt; so ist es auch nur der Geist der Kirche selber wieder, der, in Einheit mit der Idee des Christenthums und in Angemessenheit an sie reformirt. Die Reformation soll und muß eine Reformation sein, die in der Kirche und durch die Kirche selber vorgenommen wird. Das verstehen wir unter der kirchlichen Reformation, und wie wir einer andern den Namen der kirchlichen nicht zu geben vermögen, so erwarten wir auch von ihr kein Heil

83) Wir nehmen folglich das Wort ganz im Sinne, den das Concil von Trient mit reformatio verbindet.

84) Ueber die als Imperativ hingestellte Regeneratio und renovatio vgl. Matth. 18, 3. Joh. 1, 13. 3, 3. 6. 1 Kor. 4, 15. Gal. 4, 19. Ephes. 4, 22. Kol. 3, 8. Tit. 3, 5. 1 Petr. 1, 23. 2, 2. Jak. 1, 18.

und keine Frucht. Wie gegenwärtig Viele noch Freiheit verlangen, aber die wahre Freiheit weder kennen noch lieben indem sie nach jener frechen Willkühr haschen, durch welche alle gesetzliche Ordnung in der Menschheit in den furchtbarsten Abgrund gezogen wird; eben so führen in der Gegenwart nicht Wenige auch die Reform im Munde, verstehen aber unter ihr nicht die wahre, die kirchliche, die heil- und fruchtbringende, sondern die, welche, entweder vom Materialismus, oder vom Pantheismus, oder vom vulgären Rationalismus und Indifferentismus geboten, alle positive Wahrheit, so wie das darauf gebaute sittliche und sociale Leben auflöst. Mit diesen Reformern können und wollen wir nichts zu schaffen haben, mit ihnen haben wir nur das Wort, aber nicht die Sache, nicht den Inhalt, nicht das Wesen, nicht den Gedanken, nicht die Gesinnung, nicht die Absicht und nicht den Wunsch gemein. Um desto beharrlicher aber glauben wir auf der kirchlichen als auf derjenigen bestehen zu müssen, die zu keiner Zeit gänzlich fehlen soll, zu der einen aber mehr, als in der andern nothwendig erscheint. Ich will hier nicht wiederholen, was die der Kirchengeschichte Kundigen schon wissen, daß nämlich im Mittelalter, und besonders gegen das Ende desselben, die katholische Kirche eine Reformation im umfassenden Sinne beabsichtet habe, und daß dieß ganz besonders eine Angelegenheit der Päpste Nicolaus V, Sixtus IV, Innocenz VIII, und Julius II, gewesen sei. Leo X suchte den lang gehegten Gedanken auf dem am 6. April 1513 eröffneten Lateran-Concil zur Verwirklichung zu bringen. Das Concil ernannte ein Reformations-Comite, welchem die Aufgabe gestellt wurde, die Mittel namhaft zu machen, durch welche die Sitten zur Reinheit und Einfachheit des apostolischen Zeitalters zurückgeführt werden könnten [85]). Der Papst sprach die Nothwen-

---

85) *Sess. IX. bulla reformationis:* Cupientes quatenus nobis ex alto permittitur ea jam nimium invalentia mala corrigere ac pleraque in pristinam sacrorum canonum observantiam reducere.

digkeit der Reform nicht etwa nur für Italien, sondern für die ganze christliche Republik aus. Derjenige, von dem angenommen wird, der Gesinnung nach mit Pius IX Eins zu sein, Ventura, hat über die Reformation keine andere Anschauung, wenn er sagt: „Gleich einem Flusse, der an gewissen Orten seines Laufes den Schlamm aufhäuft und absetzt, häuft die Zeit in gewissen Epochen die Unordnungen und Mißbräuche zusammen. Diese Erscheinung ist allen, auch den besteingerichteten menschlichen Gesellschaften gemein, und die Kirche selbst ist nicht davon ausgenommen, in so fern sie menschliche Elemente hat. Dann befällt den gesellschaftlichen Körper ein Unbehagen, eine Erschlaffung, eine Unruhe, welche ein schnelles und wirksames Heilmittel verlangt und sucht, und jeder durch Kühnheit, Wissenschaft und Genie Empfohlene, der sich zeigt, um das Heilmittel zu geben, ist sicher, aufgenommen und gehört zu werden. Wie die Aergernisse und Mißbräuche des Klerus von den vergangenen Jahrhunderten im sechszehnten aufgehäuft, die Reformation zum allgemeinen Bedürfniß der Kirche machten, so haben die Ungerechtigkeiten und die Willführ der Staatsmänner, die von dem vorhergehenden Jahrhundert auf uns gekommen sind, im Staate die Freiheit zum allgemeinen Bedürfnisse gemacht. Also nicht durch Aufstellung falscher Lehren haben die Stifter des Irrglaubens in der Religion so unheilvolle Erfolge errungen, sondern weil sie ein wahres und allgemeines Bedürfniß errathen und sich angeboten haben, es zu befriedigen, indem sie mit dem Munde versprachen und predigten, was sie gewiß nicht im Herzen hatten: die Einen die Freiheit, die Andern die Reform [86]).“

So spricht ein General der Theatiner, ein Rath bei der Congregation der Riten und Examinator der Bischöfe und

86) Trauerrede auf Daniel O'Connell, gehalten in Rom von dem Pater Joachim Ventura, teutsch von W. Reithmeier, München 1847 bei Lentner. S. 51. 52.

des römischen Klerus, und wir ziehen daraus mit ihm zugleich den Schluß, daß, wer die falsche Reformation verhindern wolle, mit der rechten und wahren den Anfang machen müsse. Die Frage, durch was die Kirche im sechszehnten Jahrhundert der Reformation außerhalb der katholischen Kirche entgegengetreten sei, beantwortet Ventura also, daß er sagt: „Dadurch, daß die Kirche gleichfalls den Ruf nach Reform ertönen ließ. Ja, kaum hatte die Kirche durch den Mund des großen Papstes Paul III, und später im unsterblichen Trienter Concil das Große Wort Reformation ausgesprochen, so vernichtete dieses Versprechen, diese Gewißheit die von der Gegnerschaft proclamirte und angebotene Reform und brach den furchtbaren Talisman des magischen Wortes [87]."

Unsere gegenwärtige Zeit hat, wenn wir ihre Zustände und Bedürfnisse betrachten, mit der, in welcher das Concilium von Trient eröffnet worden ist, eine auffallend merkwürdige Aehnlichkeit. Niemand schildert uns die letztere klarer als Papst Paul III in der Bulle, in welcher er das vorhin genannte Concilium ansagte. Die Einheit der Christenheit, bemerkt er, sei durch religiöse Spaltungen, Zerwürfnisse und Irrlehren gestört, ja beinahe zerrissen; aber auch das Feld der Politik gewähre keinen viel erfreulicheren Anblick: Feindseligkeiten unter Fürsten und Völkern, innerer und äußerer Unfriede überall; dabei die aller Orts drohende Gefahr des Krieges. Schwer sei es in solchen Zeiten, das Schiff der Kirche mit Sicherheit zu lenken: je weniger aber bei Menschen Rath und Hilfe zu suchen seien, desto mehr müsse der Geist seine Gedanken auf Gott richten [88]. Bei dieser erhabenen

---

87) A. a. O. S. 52.

88) *Bulla indictionis Sacrosancti oecumenici Concilii Tridentini sub Paulo III, Pontif. Max.* Der Papst sagt: Nam quum pace opus esse intelligeremus ad liberandam et conservandam a plurimis impendentibus periculis rempublicam, omnia invenimus odiis et dissensionibus plena, dissentientibus praesertim principibus

Richtung des Geistes kommt ihm in Erinnerung, daß seine weisen und frommen Vorgänger im heiligen Amte als bestes und zweckdienlichstes Mittel gegen die größten Bedrängnisse der Christenheit mehrmals **allgemeine Concilien** zusammenberufen haben; — diesem Beispiele nunmehr folgend beschloß auch er, eine allgemeine Kirchenversammlung zu berufen [89]). Es gehört nicht hieher, aus der Bulle weiter zu entnehmen, welche Mühe sich der heil. Vater lange vergeblich gegeben, seinen Entschluß auszuführen; es liegt uns für jetzt hauptsächlich nur daran, zu erfahren, ob der Grundgedanke, von dem das Ganze getragen war, auch für unsere Zeit, die so große Aehnlichkeit mit der damaligen hat, etwas Maaßgebendes habe. Jener Grundgedanke war aber der Gedanke des **Friedens**. Den Frieden wollte die Kirche der Welt wieder

iis inter se, quibus summa rerum paene omnis a Deo permissa est. Quum unum ovile et unum pastorem dominici esse gregis ad integritatem christianae religionis ed ad coelestium bonorum spem in nobis confirmandum necessarium duceremus, schismatibus, dissidiis, haeresibus erat christiani nominis divulsa jam paene et lacerata unitas. Quum tutam atque munitam insidiis rempublicam optaremus, nostris erratis nostraque cunctorum culpa, Dei videlicet ira peccatis nostris imminente Rhodus fuerat amissa, Hungaria vexata, conceptum et meditatum contra Italiam, contraque Austriam et Illyricum terra marique bellum, quum impius et immitis hostis noster Turca nullo tempore requiesceret, nostrorumque inter se odia et dissensiones suam bene gerendae rei occasionem duceret. Igitur, ut dicebamus, in tanta haeresum, dissensionum bellorumque tempestate, tantisque excitatis fluctibus, quum essemus ad guberandam Petri naviculam vocati, nec viribus ipsi nostris satis fideremus, primum conjecimus in Domino cogitatus nostros, ut ipse nos nutriret, animumque nostrum firmitate et robore, mentem consilio sapientiaque instrueret.

89) Unmittelbar nach obigen Worten folgen in der Bulle nachstehende: Deinde, animo repetentes, majores nostros, sapientia admirabili et sanctitate praeditos, saepe in summis christianae reipublicae periculis remedium optimum atque opportunissimum oecumenica concilia et episcoporum generales conventus adhibuisse, ipsi quoque animum ad generale habendum concilium adjecimus.

geben; und zwar den allseitigen Frieden. Der Papst nennt darum sein Werk ein Werk der Friedensvermittlung [90]), und bezeichnet es im Weitern als ein heiliges und nothwendiges [91]). Alle Verhandlungen sind auf den Frieden gerichtet, sind Friedenshandlungen [92]), alle Sorge wird zur thätigen Vorsorge für den Frieden [93]), und die theuerste Hoffnung ist die Hoffnung des Friedens [94]). Der Friede selbst aber ist ein Friede zwischen Fürsten und Fürsten, Völkern und Völkern, so wie Fürsten und Völkern [95]). Allein dieser weltliche Friede knüpft sich wesentlich an den geistigen, vor Allem an den religiösen Frieden; was daher der heilige Vater durch das Concilium zu erzielen strebt, ist Einheit und Friede der Völker auf dem Grunde der ungetheilten, vollen und ganzen Wahrheit der christlichen Religion, so wie auf dem Grunde frommer, heiliger Sitten, die mit dem lebendigen Glauben in unzertrennlicher Verbindung stehen und seine Früchte sind [96]). Was der Papst so sehnlich verlangte,

---

90) Negotium pacis.

91) Sanctum opus maximeque necessarium, tractatio videlicet pacis.

92) Actiones pacis.

93) Pacificationis procuratio.

94) Spes pacis.

95) Interim vero in illud sanctum opus maximeque necessarium, *transactionem videlicat pacis inter principes*, incubuimus, et quidem omni animi studio, omni pietate ac diligentia. Siehe für die andern Momente das nächste Citat.

96) Neque vero in alia unquam sententia et voluntate fuimus, quam ut primo quoque tempore concilium oecumenicum et generale congregaretur. Sperabamus enim ex eo et *pacem populo christiano*, et *christianae religionis integritatem* posse recuperari.... In primis vero ut id curent (die, welche auf dem Concil erwartet werden: Patriarchen, Erzbischöfe, Bischöfe, Aebte und alle übrigen stimmfähigen Kleriker, ferner der Kaiser, die Könige, Herzoge, Fürsten und Herrn, so wie die Stellvertreter derselben), quod ipsis facillimum est, ut ex suis cujusque regnis ac provinciis episcopi et praelati sine tergiversatione et mora ad concilium

ist dasselbe, was sofort das versammelte Concilium selbst und zwar schon in seiner zweiten Sitzung als Gegenstand des täglichen Gebets bezeichnet[97]).

16) Die Forderung, welche der heilige Vater an das Concilium, und das Concilium an sich selber stellt, wird in allen jenen Zeiten zu wiederholen sein, welche Aehnlichkeit mit den Zeiten der Kirchenversammlung zu Trient haben. Daß dieß in den unsrigen der Fall sei, haben wir schon oben ausgesprochen. Wenn nun aber das Concilium, um für den Frieden der Völker und die Einheit des Glaubens zu wirken, als Mittel hiezu die Aeußerung einer zweifachen Thätigkeit gewählt hat, zuerst, **das Licht katholischer Wahrheit mit der Gnade Christi, welcher das wahre Licht ist, aufs Neue in Klarheit und Reinheit leuchten zu lassen**, sodann, **Alles, was einer Verbesserung bedarf, wirklich zu verbessern**, so daß überall an die Stelle des Irrthums die Wahrheit in intellectueller, an die Stelle des Unheiligen aber das Heilige in ethischer Beziehung

---

proficiscantur, quod maxime quidem a praelatis principibusque Germaniae Deum ipsum atque nos impetrare aequum est, ut, quum eorum praecipue causa ipsisque cupientibus concilium indictum sit, et in ea civitate indictum, quae ab eis est desiderata, non graventur ipsi sua cunctorum praesentia id celebrare et ornare, quo melius atque commodius quae ad *integritatem et veritatem christianae religionis*, quae ad *bonorum morum reductionem emendationemque malorum*, quae ad *Christianorum interre tam principum quam populorum pacem*, *unitatem concordiamque* pertineant, . . . sint necessaria, Deo nostris consultationibus praeeunte, et lumen sapientiae suae ac veritatis mentibus nostris praeferente, agi in dicto sacro oecumenico concilio, et conspirante omnium caritate consuli, tractari, confici, ad optatosque exitus deduci quam primum et quam optime possint.

97) Concil. Trid. sess. II: Ut quotidie pro pace principum christianorum et unitate ecclesiae privatim orare velint.

trete [98]). Hier laufen die früher berührten beiden Thätigkeiten, die positive und die negative, neben und mit einander. Die Macht der Wahrheit des Christenthums, an sich selbst schlechthin positiv und der Grund alles Positiven, leuchtet mit ihren Ideen hinein in den Geist des Menschen und erfüllt ihn mit ihr selber. Aber die in den Geist aufgenommene und von diesem erkannte positive Wahrheit wird alsbald zur Negation, denn sie verneint den Irrthum, der sich im Verlaufe der Zeit gebildet und an die Stelle göttlicher Wahrheit gesetzt hat. Eben so vereint die von der Wahrheit ausgehende Negation das der Wahrheit widersprechende unheilige Leben. Ist diese zweifache Negation das Werk der positiven Wahrheit selber; so erweist sich ihr positiver Charakter wieder darin, daß sie, nach der Zerstörung des Irrthums und der Sünde, den Geist in die ursprüngliche Idee und in das der Idee entsprechende Leben thatsächlich wieder zurückführt. Nur die Wahrheit und nur das mit der Wahrheit übereinstimmende Leben rettet die Welt. Wo aber

98) *Concil. Trid.* Sess. II: Ad haec, quum hujus sacrosancti Concilii praecipua cura, sollicitudo et intentio sit, ut propulsatis haeresum tenebris, quae per tot annos operuerunt terram, catholicae veritatis lux, Jesu Christo, qui vera lux est, annuente, candor puritasque refulgeat, et ea, quae reformatione egent, reformentur: ipsa synodus hortatur omnes catholicos hic congregatos et congregandos, atque eos praesertim, qui sacrarum litterarum peritiam habent, ut sedula meditatione diligenter secum ipsi cogitent, quibus potissimum viis et modis ipsius synodi intentio dirigi, et optatum effectum sortiri possit, quo maturius et consultius damnari damnanda, et probanda probari queant, ut par totum orbam omnes uno ore et eadem fidei confessione glorificent Deum et Patrem Domini nostri Jesu Christi. Sodann Sess. III. Haec sacrosancta oecumenica et generalis Tridentina synodus, in Spiritu sancto legitime congregata, magnitudinem rerum tractandarum considerans, praesertim earum, quae duobus illis capitibus de exstirpandis haeresibus et moribus reformandis continentur, quorum causa praecipue est congregata.

die Wahrheit zur vollen Geltung gebracht wird, und wo sich nach der Warheit das Leben bestimmt, — da stellt sich die Einheit, und mit dieser der Friede von selbst ein.

Dieser vom Concilium festgehaltene innere Zusammenhang von Wahrheit, Leben, Einheit und Friede muß sich überall als ein nothwendiger und wesentlicher zeigen, wo man von einer Reform spricht. Nur die Reform ist eine vernünftige und würdige, welche sich auf dem Boden der Wahrheit vollzieht. Nur das aus der Wahrheit wiedergeborne Leben ist das wahre und würdige Leben. Und nur die Freiheit ist naturgemäß, fest, dauerhaft und sicher, welche von der Wahrheit gestiftet ist. Jede Reform, anders als auf dem Boden der Wahrheit gewonnen und vollzogen, ist Lüge, wie jede Freiheit Lüge ist, die nichts von Religion, Gesetz und Ordnung weiß. Eben so ist jede Reform Lüge, in der man nicht das zu Reformirende auf die ursprüngliche Idee zurückzuführen bemüht ist, sondern Neues und zwar jenes Neue in das Christenthum hineinzulegen trachtet, das im Heidenthum schon einmal da gewesen ist, wobei an die Stelle des Fortschrittes der Rückschritt tritt.

17) Hauptaufgabe der Zeit scheint uns zu sein eine große, aber friedliche Revolution in Begriffen und Gesinnungen auf der Grundlage der Ideen. Wenn wir hier mit Ventura das Wort Revolution gebrauchen, wollen wir damit nichts Anderes bezeichnen, als jenen lebendigen, geistigen Prozeß, in welchem Negation und Position zugleich thätig sind, die Negation, indem sie das der Idee Widersprechende in den Begriffen und Gesinnungen der Zeit vereint und zerstört, die Position, indem sie das in der ursprünglichen Idee Enthaltene als das für Begriff und Gesinnung zu allen Zeiten Sein-Sollende festsetzt und ins wirkliche Leben einführt. Während aber durch das Letztere im Grunde nur das Ursprüngliche, und im Ursprung der göttlichen Idee Entsprechende wieder gesetzt, durch Wiedersetzung und Wiedergeltendmachen aber der ganze, in den

Prozeß fallende Inhalt in die Idee zurückgestaltet, also reformirt wird, fällt auch Alles dasjenige hinweg, was im Verlaufe der Zeiten den Streit und den Unfrieden zur Welt geboren hat. Der Friede und die Freiheit werden mit der wahren Reform von selber hergestellt. Denn kommt der Streit aus dem thatsächlichen Widerspruch mit der Wahrheit und mit der Idee; so ist mit dem eigentlich Widersprechenden zugleich auch der Streit gehoben und selbst vernichtet. Der Widerspruch ist aus dem Abfall von dem in der göttlichen Idee Gesetzten entstanden; indem aber mit dem Abfall die Veränderung, das Uebergehen nämlich des Ursprünglichen in ein Anderes, in Verbindung war, ist zugleich an die Stelle des Wahren ein Unwahres, an die Stelle des Göttlichen ein dem Göttlichen widersprechendes Menschliches getreten. Der Widerspruch mit der Wahrheit und der Idee erzeugt aber im wirklichen Leben nothwendig immer den Streit und den Unfrieden, so wie er an die Stelle der Freiheit die Zersplitterung und den Zwiespalt setzt. Diese Erfahrung ist seit dem Eintritt des Christenthums in die Welt in steter Wiederholung gemacht worden; aber auch die andere, daß Friede und Freiheit wieder Platz gegriffen haben, sobald man sich unter dem Beistande Gottes Mühe gegeben, zu der verlassenen Wahrheit zurückzukehren und das Leben mit seiner göttlichen Idee auszugleichen.

Ziehen wir nunmehr unsere gegenwärtigen Zeitverhältnisse und die in ihnen sich kundgebenden geistigen Bedürfnisse in nähere Betrachtung, indem wir genau sehen, was im religiösen Erkennen und Leben der Negation bedarf, und was an die Stelle des Negirten zu setzen sei, um der Idee des Christenthums zu genügen, welche sowohl das Negirende als Ponirende ist. Schließlich wird noch zu bestimmen sein, was in confessioneller Hinsicht sowohl mit Gewissenhaftigkeit zu thun als mit Sicherheit zu erwarten sei.

18) Mit Recht staunt man über eine ungemein große und weitverbreitete Unwissenheit der Zeit in re-

ligiösen Dingen, so wie über eine kaum begreifliche Schwäche und Unsicherheit des Urtheils über Alles, was mit der Religion einen nähern und entfernteren Zusammenhang hat, wozu vor Allem das Sittliche gehört. Ich habe diesen Punkt schon wiederholt zur Sprache gebracht [99]), und darf darum in Betreff desselben für jetzt ganz kurz sein. Eben so habe ich es mir daran gelegen sein lassen, die Quellen der religiösen Unwissenheit, und zwar in Verbindung mit den Quellen des Unglaubens auf dem geschichtlichen Wege zu ermitteln [100]). Auch auf diesen Gegenstand will ich nicht wieder zurückkommen, sondern die Sache nehmen, wie sie schon entwickelt vor uns steht, wobei wir zugleich die Tendenz derselben ins Auge fassen. Das Uebel steht aber nicht in einfacher, sondern in zweifacher Gestalt vor uns: in religiöser Hinsicht in der Gestalt eines vorherrschenden Unglaubens an das Christenthum, in philosophischer Hinsicht in der Gestalt eines ungeheuern Irrthums. Beide Gestalten reichen sich seit lange her zu einem Bunde freundlich die Hände, um sich gegenseitig zu bestätigen und zu unterstützen. Wo der positive christliche Glaube durch den Unglauben aus dem Herzen verdrängt ist, kehrt in dasselbe Herz der Glaube an den philosophischen Irrthum ein. So sahen wir es im achtzehnten Jahrhundert in England, Frankreich und Teutschland. So ist es noch bis in unsere Tage herein geblieben. An die Stelle des Glaubens an den Gott der christ-

---

99) Vgl. das Wesen der katholischen Kirche, S. V—VIII über Plan und Absicht dieser Schrift, so wie in der Einleitung S. 1—4; ferner in der Schrift: Zum religiösen Frieden der Zukunft I. Bd. S. 81—137 die Täuschungen des Zeitalters.

100) Zuerst im I. Bde. meiner Philosophie des Christenthums, sodann in meiner Dogmatik und zwar in der dem ersten Theile angehängten Geschichte der Dogmatik, und endlich in der Schrift zum religiösen Frieden der Zukunft, Bd. II. S. 1—136.

lichen Offenbarung trat die Vorstellung von einem Absoluten, das eben so kalt, so leer, so matt, unkräftig und ungeistig war, wie die Vorstellung selber. Um dieser inhaltslosen Vorstellung Inhalt zu verschaffen, legte sich derselben das Ich als Folie unter, und ungefähr eben so, wie Ludwig XIV, König von Frankreich, von sich gesagt hatte: der Staat, der bin ich, proclamirte sich das Ich als das Absolute, indem es sagte: das Absolute, das bin ich, und ist neben mir kein anderes Absolute. Die Geschichte der Philosophie kennt diesen sogenannten Fortschritt und zeichnet ihn in ihren Blättern in der Periode von Fichte bis Feuerbach ein. Wie schnell und wie weit sich diese Selbstverabsolitirung, d. i. die Selbstvergötterung des Ich verbreitet habe, ist von mir anderwärts umständlicher dargethan worden [101]). Hat die Sucht, das Absolute construiren zu wollen, bald in die andere umgeschlagen, sich selbst an die Stelle desselben zu setzen, somit sich selbst als das Absolute zu proclamiren, wozu nur ein ganz kurzer Schritt war; so hat die nächste Folge von beidem nicht lange auf sich warten lassen. Das absolute Ich erkennt keine Auctorität außer und über sich an. Der Atheismus der Philosophie durchdrang Alles und schuf, wie eine atheistische Anthropologie, Geschichte und Poesie, so auch eine atheistische Staatslehre und Politik. Die atheistische Staatslehre erkennt das Absolute nur im Staate selber: der Staat ist der Hegelschen Rechtslehre der präsente Gott, der Gott in wirklicher Lebendigkeit und lebendiger Wirklichkeit. Proclamirt sich aber der Staat in Folge einer atheistischen Philosophie als Gott; so kann er die Consequenz solcher Philosophie nicht zurückhalten, die für das einzelne Subject im Staate dasselbe geltend macht, was der Staat für sich: das Ich ist Gott, und dieser Gott erkennt keine höhere Gottheit über sich, und

101) Siehe Freiburger Zeitschrift für Theologie, XVII. Bd. I. Hft. S. 51–132.

damit auch keine Auctorität an. Das Ich hält sich für autonomisch, es gibt sich seine Gesetze selber. Es wäre thöricht mit Vielen anzunehmen, diese eben bezeichneten modernen Principien leben und wirken nur in den obern Schichten der Gesellschaft. Die Staatsgewalt hat wenigstens das Mögliche dafür gethan, daß das Gift der falschen Aufklärung in der neuesten, atheistischen Form, bis in die untern und untersten Schichten des Volkes hinabbringe. In Preußen z. B. war das ganze Erziehungssystem schlechthin auf Hegelschen Fuß eingerichtet. Die Jahrbücher der Kritik mußten gesetzlich selbst von niedern Schulen gehalten, gelesen und in Anwendung gebracht werden. Die Regierungen dürfen nicht daran zweifeln, so weit hinab sie gegenwärtig die Bande der Treue und des Glaubens gelockert und selbst zerrissen sehen, gerade so weit hinab haben unter ihrem Schutz und Schirme die schlechten Principien gewirkt und jenen Theil der Zustände herbeigeführt, der nur der lautere, verständliche Ausdruck dafür ist, was von so Vielen in der Gegenwart nicht Freiheit, sondern Anarchie, unter dem Titel der Republik gewünscht und angestrebt wird. Was Napoleon am 24. Januar 1814 in Saint-Cloud über den Zusammenhang zwischen der falschen Philosophie und der Anarchie gesagt hat, bestätigt sich gerade heut zu Tage als unwidersprechbare Wahrheit. Er sagte aber: „Die Philosophie des achtzehnten Jahrhunderts wird ihre Früchte tragen; ich habe die sociale Zerrüttung aufgehalten: sie wird ihren Lauf wieder antreten. Frankreich und ein Theil Italiens waren schon von ihr verschlungen, sie hatte Belgien und Holland ergriffen, bedrohte den Rest von Europa, und Niemand fand sich, der mit eiserner Faust sich ihrem Fortschreiten entgegenstellte; im Gegentheil, man hätschelte sie, — man wich vor ihr zurück! Nur in der Furcht vor ihr bestand ihre ganze Kraft: das sah ich auf den ersten Blick. Ich packte das Ungeheuer bei der Kehle, ich hab' es niedergeworfen, mit Füßen getreten, — weil ich keine Furcht vor ihm hatte; aber ich habe es

nicht zerstört, es schlummert noch — voll Leben. Mit der Zeit hätte ich es auf immer vernichtet; die Welt würde davon befreit worden sein .... Wenn ich falle, werden Sie das Wiederaufleben der Anarchie erleben; kennen Sie den Namen unter welchem sie die Völker verführt? Sie nennt sich Republik! Auch ich war ein Republikaner, ich war es im besten Glauben; aber ich habe erfahren, daß eine Republik nichts ist als ein offenes Feld für alle Ehrgeizigen, auf welchem die schlechten Leidenschaften das Gepräge des Patriotismus annehmen [102]."

Wer möchte die Schärfe der Beobachtung, die in diesen Worten liegt, verkennen, und wer nicht gerne Napoleon für das halten, als was er wirklich erscheint, für einen historisch-politischen Propheten! Jene Macht falscher Philosophie war nicht vernichtet, sie hat in der That nur geschlummert, um neu gestärkt wieder zu erstehen und im Kreise ihrer bösen Bestimmung weiter fortzuschreiten. Allein Napoleon irrte, wenn er glaubte, er habe es ihr gegenüber mit einer Macht zu thun, die mit der Faust ergriffen, zu Boden geworfen und mit Füßen getreten werden könne. Jede geistige Macht muß geistig überwunden werden, und nur die geistig überwundene Macht ersteht nicht wieder. Aber die sie überwindende Macht ist dann nothwendig eine mehr als menschliche, es ist eine übermenschliche, göttliche. Ehe jedoch von dieser die Rede sein kann, müssen wir sehen, zu welchem Umfang des Wirkens jene oben bemerkte atheistische Macht in unserer Zeit gelangt sei. Glaube man von dieser nur ja nicht, sie sei da nicht vorhanden, wo sie sich nicht in der hergebrachten regelrechten Form der Schule ausspricht. Der Unglaube an Gott und Christus ist da, wo er wirkt; eine große Anzahl von Menschen befolgt die Grundsätze einer falschen Philosophie im Leben, ist praktisch ungläubig, selbst atheistisch, ohne daß man sich lange Mühe gibt, eine Theorie

102) Dix ans sous Napoleon.

für den Unglauben und den Atheismus aufzustellen, die aber darum, weil sie so nicht vorliegt, noch nicht fehlt: auch die Theorie ist vorhanden, in so schlechtem Zustande sie sich auch befindet, und so sehr sie sich nur gelegentlich, stoßweise und dann jedesmal gewiß auch in varher Art ausspricht. Wir haben oben die historisch ganz richtige Bemerkung gemacht, daß die Grundsätze der Gott und seine Offenbarung negirenden Philosophie von Oben herab bis in die untern und untersten Schichten der Gesellschaft hinab gedrungen sei, hier aber sich im praktischen Leben sich manifestiren. Wir haben an einem andern Orte den Anfang damit gemacht, diese betrübenden Erscheinungen umständlicher zur Darstellung zu bringen [103]. Statt das bereits Gegebene wiederzugeben und das in der Darstellung noch Nachzutragende vorauszunehmen, ziehen wir vor, einen ganz eigenen Weg einzuschlagen, was man uns aber deßwegen zu gut halten wolle, weil auf dem angedeuteten Wege die Sache, auf die es ankommt, dieselbe bleibt, und nur die Form etwas Abweichendes erhält. Ich finde nämlich, daß das, was wir unsere Gegenwart nennen, nur die erfüllte Zukunft früherer Weissagungen ist. Ich gehöre nicht zu Jenen, welche nach Prophezeiungen haschen, deren in unsern Tagen so viele herumgeboten werden, und unter diesen mehrere, welche offenbar kurz vor ihrem Druck durch Leute geschrieben worden sind, die keineswegs zu den Propheten zu rechnen sind. Aber es ist mir unmöglich, mit jenen andern nicht eine Ausnahme zu machen, die wir selber eine Ausnahme von jenen offenbar falschen machen sehen: und das sind jene, die früher eine Zukunft vorhergesagt haben, die jetzt nur als unsere eigene Gegenwart nach allen Seiten und Richtungen zu erkennen ist. Ohnehin bleibt es jedem unbenommen, die schärfste Vergleichung des nunmehr Folgenden

---

103) In der Schrift: die Grundfrage der Gegenwart, die den dritten, noch nicht vollendeten Theil der Schrift: zum religiösen Frieden der Zukunft bildet.

mit den religiös-sittlichen und socialen Zuständen der Gegenwart anzustellen. Der Erste, den wir vorführen, ist der bekannte Bartholomäus Holzhauser. Dieser sagt in seiner Erklärung der Apokalypse hinsichtlich unserer Zeit Nachstehendes:

„Ein Reich wird wider das andere aufstehen. Einige Reiche, die in sich selber getheilt sind, werden sich nicht mehr zu helfen wissen. Es werden Fürstenthümer und Monarchien umgestürzt werden. Beinahe Alles wird verarmen, und die größte Trostlosigkeit wird über der Erde schweben ... Göttliche und menschliche Gesetze werden leichter gemacht und entkräftet. Die Satzungen der Kirche werden für nichts geachtet. Die Kirchenzucht wird von den Priestern nur so gehalten, wie das Volk die Politik schätzt. Die christliche Liebe ist erloschen, man denkt nur auf den eigenen Nutzen. Man sieht selbst bei Gerichtshöfen auf das Ansehen der Person, und die Processe nehmen kein Ende. Statt der Demuth tritt Stolz und Uebermuth hervor, und dieß nennt man Anstand. Die christliche Einfalt wird verlacht und als Thorheit angesehen. In stolzem Selbstdünkel Alles besser verstehen wollen, und alle geistlichen und weltlichen Rechte und Satzungen, ja selbst die Glaubenswahrheiten mit verfänglichen und unsinnigen Fragen vermengen, nennt man Weisheit, so daß nun kein Princip mehr so heilig, so wahr und altehrwürdig ist, daß es von schnöder Beurtheilung, beliebiger Auslegung, Einschränkung und Bekritelung der Menschen sicher wäre. Man besucht zwar noch die Kirche; aber die Gegenwart der erhabenen Gottheit wird nicht geehrt: man lacht, plaudert, sieht frei umher und sucht durch Blicke zu gefallen. Den Leib ziert man mit Kleidern; aber die Seele befleckt man mit jeder Art von Unreinigkeit. Die heil. Schrift wird geringe geachtet; in hohem Ansehen hingegen stehen irreligiöse, freidenkerische Schriften. Die Kinder werden im Ungehorsam, in der Unsittlichkeit, in allerlei Eitelkeit, im Muthwillen und Unglauben

erzogen; weil sie von den Eltern unordentlich geliebt werden, weil man ihnen Alles übersieht, sie nimmer bestraft, und keine heilige Zucht im Hause herrscht. Man vermöchte aus ihnen gute, Wahrheit liebende und rechtschaffene Christen zu bilden; allein man trägt größere Sorgfalt für ihren Leib, und dafür, daß sie weltklug werden. Erst dann nennt man den Jüngling hoffnungsvoll, wenn er fremde Sprachen versteht und fremde Sitten an sich nimmt; wenn er sich zu stellen und zu verstellen weiß; wenn er anders denkt und anders spricht; wenn er sich wie ein Gaukler nach Allem richtet und ausländische Possen zu spielen gelernt hat .... Der dritte Schweif ist die Afterpolitik und der Indifferentismus, die durch Machiavelli, Bodin und ihre Genossen in der Welt eingeführt worden sind. Dazu kommt der Atheismus, der die endliche Folge der so vielen und so sehr von einander unterschiedenen Lehrsätze ist. Diese beiden sind das letzte Uebel; denn gleichwie sich der Glaube in die erste Wahrheit zurück auflöst, so löst sich die Irrlehre endlich in die Afterpolitik und in den Atheismus auf. Daher sind die Großen und Aufgeklärten unseres Zeitalters, indem sie sehen, wie weit die Secten in der Glaubenslehre von einander abweichen, in Wahrheit gar keiner Religion zugethan, wenn sie sich auch Katholiken nennen. Sie fügen sich nur dem Scheine nach in die Gebräuche der Religion, die sie von ihren Eltern ererbt haben, um den Frieden und ihre Standesverhältnisse beizubehalten: aber in ihrem Herzen sprechen sie: es ist kein Gott. Oder sie leben wenigstens so, als wäre kein Gott .... Aber du wirst nicht wissen, zu welcher Stund ich über dich kommen werde. Hier ist der Blindheit zu erwähnen, womit der Herr die Fürsten der Völker zu schlagen pflegt, um dem kommenden Uebel nicht vorbeugen zu können. Daher sagt er: die Zeit der Heimsuchung wird vor deinen Augen, die vom Schlafe der Wollüste erschwert sind, verborgen bleiben; du wirst dem Uebel weder vorbeugen, noch dich zum Kampfe rüsten können, weil es schnell kommt, und wie eine

Wasserwoge über dich herstürzen wird ... Zu dieser Zeit werden Fürstenthümer umgeworfen, und es wird Alles zur Errichtung von Republiken sich hinwenden [104]."

Eine andere Weissagung ist die des Dorfpropheten Kunz von Eichstetten, dessen Gesichte Friedr. Giehne in seinen „Studien und Skizzen" S. 127 — 149 mittheilt. Hier werden die Volksgesinnungen in folgender Weise geschildert:

„Von Volksgesinnungen sagte er haarsträubende Sachen. Das Sittenverderben wird zunehmen und Alles immer schlimmer werden. Treue, Glaube und Rechtschaffenheit werden immer mehr abnehmen; man könne sich nie sicherer darauf verlassen, daß der Andere nicht Wort halten wolle, als wenn er am meisten Versicherungen ausstelle. Auf mündliche werde man ausgelacht. Jedes werde das Andere übersehen und hofmeistern wollen. Fast Niemand, als Jugend und Leichtsinn werden behaupten, daß es noch sichere Freundschaft gebe. Indessen werde man nur sich selber schätzen und alles Andere verachten, und zwar in verkehrter Ordnung: zum Exempel, die Tochter werde die Mutter, der Sohn den Vater, das Gesinde die Herrschaft meistern, bis kein Mensch wisse, wer Koch oder Kellner sei. Das Ehrenzeichen der Weiber werde sich gänzlich verlieren, und ihre Häuslichkeit und Unschuld werden verloren gehen. Statt am frühen Morgen aufzustehen und die Küche zu besorgen, werden sie den halben Tag im Bette verschlafen, um die halbe Nacht bei Tanz und Spiel und wohlriechenden Gecken desto länger wachen zu können. Im Sticken, in der Musik und in der Sternkunde werde man sie unterrichten;

104) Dum omnia devastantur bello, evertuntur principatus, Monarchae occiduntur, omnesque conspirant in respublicas erigendas. P. 298. Buchfelner hat die Schrift von Holzhauser in Auszügen übersetzt und schätzbare Anmerkungen dazu gefügt.

indessen lerne keine spinnen und nähen. Und wenn sie mit Gewißheit eine Mondsfinsterniß berechnen könnten, so wären sie dagegen nicht im Stande, einen Küchenzettel zu machen. Zwar gebe es, und besonders Anfangs, noch manche vornehme Frau, die es sich bequem machen könnte, wenn sie wollte, die aber Arbeitsamkeit und Häuslichkeit dem glänzenden Elende vorziehe. Eine solche werde unter dem Haufen der Nichtswürdigen und Thörinnen wie eine glänzende Sonne unter Irrwischen stehen." —

Das ist die Schilderung, welche die oben Genannten, der erste vor zweihundert, der andere vor bald hundert Jahren von einem für sie künftigen Zustande gemacht haben, dem man es aber nach allen Seiten ansieht, daß er unser eigener, d. h. daß er der religiöse, sittliche und sociale Zustand der unmittelbaren Gegenwart ist. Es zeigt sich zugleich aber auch in dem Bilde klar, wohin die Proclamation der Absolutheit und der Souverainität des Ichs geführt hat, die keine Auctorität über sich anerkennt, weder eine göttliche, noch eine weltliche, noch eine elterliche. Man zweifle nicht: das Volk braucht weder den Voltaire, noch den Rousseau, noch den Bruno Bauer, noch die Gebrüder Feuerbach mühsam zu studiren; den Geist, der in den Schriften der eben Bezeichneten so leicht verständlich weht, hat es gar bald begriffen, und Anwendung von dem Gelernten auf sich und Andere macht es sehr gerne. Wir wollen das obige Gemälde in seinen Grundzügen nicht wiederholen, ohnehin haben wir schon damals, als wir das Uebel heranschreiten sahen, in der, freilich vergeblichen Hoffnung, die Zeit darauf aufmerksam zu machen und dazu zu vermögen, ihm entschlossen, weise, kräftig und würdig zu begegnen, eine Beschreibung des bedauerlichen Zustandes versucht [105]). Nie gab es vielleicht eine

105) Zuerst in unserer Schrift: Ueber das Wesen der Universität, Freib. 1839 S. 106. 107. Sodann in der andern: Zum religiösen Frieden der Zukunft. I. Bd. S. 81—137.

Zeit, in welcher so, wie in der unsrigen, der Geist des Hochmuths, des Dünkels, der Anmaßung, des Widerspruchs, des Ungehorsams, des materiellen Genusses, der Lüge, der Verläumdung, so zur Herrschaft gekommen ist, wie jetzt. Müssen wir doch glauben, nur unsere Zeit sei gemeint, wenn der Apostel Paulus an Timotheus schreibt: „Das sollst du ferner wissen, daß in den letzten Tagen noch gefahrvolle Zeiten kommen werden. Denn es wird Menschen geben, die selbstsüchtig, habsüchtig, prahlerisch, übermüthig, schmähsüchtig, den Eltern ungehorsam, undankbar, ruchlos, lieblos, unversöhnlich, verläumderisch, unmäßig, grausam, dem Guten feind, verrätherisch, verwegen, aufgeblasen sind, die Wollust mehr lieben als Gott, die den Schein der Frömmigkeit haben, aber ihre Kraft verläugnen. Von solcher Art sind die, welche in die Häuser sich schleichen, und die Weiber an sich fesseln, die mit Sünden beladen, und von manchen Lüsten getrieben sind, die stets lernen und doch nicht zur Erkenntniß der Wahrheit gelangen. Wie Jannes und Membres sich Mosen widersetzten, so widersetzen sich auch diese der Wahrheit; sie sind Menschen verkehrten Sinnes, unbewährten Glaubens. Aber sie werden es nicht weit treiben; denn ihr Unverstand wird Allen einleuchten, wie es auch bei jenen der Fall war [106]." Eben so ist auf unsere Zeit anzuwenden, was in einigen Versen des Briefs Judä vorkommt. Es heißt nämlich hier: „diese lästern, was sie nicht verstehen; was sie aber, gleich den vernunftlosen Thieren, der sinnliche Trieb lehrt, das gereicht ihnen zum Verderben. Sie schwelgen ohne Schaam, sind wasserleere Wolken, vom Winde umhergetrieben, spätherbstliche Bäume ohne Frucht, zweimal erstorben und in der Wurzel verdorben, brandende Meereswellen, die ihre eigene Schande ausschäumen; Irrsterne, welche der Finsterniß ewiges Dunkel aufbehalten. Dieß sind die Stürmenden, die Immertadler, fröh-

107) 2 Timoth. 3, 1 9.

nend ihren Lüsten. Ihr Mund ist voll Großprahlerei, sie schmeicheln ins Angesicht aus Eigennutz [106]."

Das ist das Leben der Gegenwart nach seiner großen Nacht- und Schattenseite.

Allerdings sind in dasselbe noch lange nicht alle in der Zeit Lebenden verflochten: es gibt neben diesem lichtlosen Leben noch ein anderes, besseres, lichtes, helles und würdiges, das sich aus den Principien des positiven Glaubens herauslebt, und das die Keime einer schönen Zukunft enthält. Allein die Zahl der an ihm Theilnehmenden scheint mit jedem Tage sich zu verkleinern, während die Zahl der Gegner zunimmt. Es gehört mit zu den Strebungen der Letztern, Solche, welche noch nicht auf ihrer Seite sind, unaufhörlich glauben zu machen, als ob das Christenthum eine von der Philosophie schon lange her überwundene Stufe der Bildung sei, daß seine Zeit längst vorüber gegangen, woraus folge, daß diejenigen, die den fortschreitenden Geist der Zeit begreifen, Hand in Hand mit der Philosophie zu gehen haben, und zwar mit jener Philosophie, welche, als die des Unglaubens, sich selber wieder theilt in die, welche gegen alle positive Offenbarung, und in die andere, welche schlechthin atheistisch ist. Wie weit die letztere bereits um sich gegriffen habe, und wie wenig Hehl man aus seinen atheistischen Gelüsten mache, kann schon daraus klar werden, daß die Studirenden ganzer Universitäten denjenigen, welcher es bis zur Zeit in atheistischen Assertionen (denn von Gedanken ist bei ihm nicht die Rede, eben so wenig von Beweisen), am weitesten gebracht hat, Ludwig Feuerbach, mit Ungestüm auf den Katheder der Philosophie zu erheben wünschen. Es ist noch nicht so lange her, daß Einer, auf den in Teutschland von Geistesverwandten viel gehört wird, die Worte gesprochen: „Das endliche Schicksal des Christenthums ist davon abhängig, ob wir

---

106) Jud. 10, 12. 16.

dessen noch bedürfen [108]).« Die Antwort, die er selber gegeben, ist: so sehr auch die christliche Religion eine Wohlthat für die leidende Menschheit während achtzehn Jahrhunderten gewesen ist, so providentiell, so göttlich, so heilig sie auch zu nennen war, — ihre Zeit ist nunmehr doch vorüber, und an ihre Stelle ist der Pantheismus getreten: „Denn Teutschland ist der gedeihlichste Boden des Pantheismus; dieser ist die Religion unserer größten Denker, unserer besten Künstler. Man sagt es nicht, aber jeder weiß es: der Pantheismus ist das öffentliche Geheimniß in Teutschland. Der Pantheismus ist die verborgene Religion Teutschlands [109]).“ Aus dieser Verborgenheit, scheint es nun, will man in der Gegenwart das Glaubenssystem der Teutschen, den Pantheismus, befreien, und offen ans helle klare Licht stellen. Was demnach in unsern Tagen geschieht, wäre nur dem Hinwegziehen einer Decke zu vergleichen, dem Ablösen einer Schale, welche bisher den innersten Kern des teutschen Glaubens verdeckt hat. Da aber der Pantheismus, in seinem tiefsten Wesen angeschaut, nur Atheismus ist; so wäre der Ausdruck: die teutsche Nation ist eine pantheistische Nation, in den andern, der Sache nach ganz identischen, umzuwandeln: die teutsche Nation ist wesentlich eine atheistische Nation.

Man wird Schauder und Entsetzen empfinden, wenn man dieses hört: allein daß es Zweck und Absicht von Tausenden sei, die teutsche Nation zu einer atheistischen zu stempeln, wird Jeder sehen, dem ein helles, klares Auge zu Gebote steht.

19) Dazu kommt noch ein Weiteres. Die Freiheit, welche das große Losungswort des Tages ist, hat, wie eine verbindende und einigende, so auch eine auflösende und zerstreuende Kraft. Es wird nicht fehlen, und man möge sich ja darüber nicht täuschen, vielmehr zum Voraus darauf ge-

108) H. Heine, im Salon, II Bd. S. 17.
109) H. Heine Salon II. S. 134. 135.

faßt halten, — die Religionsfreiheit, wenn sie im weitesten Sinne in Teutschland gestattet sein wird, wird von Manchen, die nur lose an der katholischen Kirche bisher gehangen sind, zum Abfall von ihr benützt werden, entweder um sich einem schon gebildeten religiösen Vereine anzuschließen, oder um neue Secten zu bilden. Es ist nicht unmöglich, daß Teutschland ein zweites England, wenn nicht gar ein zweites Amerika werde. Wir werden dieß bedauern, aber wir werden es nicht hindern können. Man hat mit aller und jeder Auctorität gebrochen, und mit der kirchlichen zuerst, ja schon vor mehr als dreihundert Jahren, welch letzteres Beispiel bis auf uns herab seine Nachwirkungen immer mehr und vollständiger gehabt hat. In unsern Tagen aber scheint es, als ob Viele in religösen Dingen geradezu tabula rasa machen wollten. Das wirkliche Vorhandensein eines solchen ganz ins Allgemeine gehenden Bestrebens kann nur zu leicht wahrgenommen werden, denn dieses Streben erscheint, es setzt seine Erscheinungen. Wie aber Jeder, der bisher Glied der katholischen Kirche war, das ihm unbenommene Recht des Austritts hat und im Grunde längst gehabt hat; so hat auch jedes Mitglied einer andern Kirche und eines andern religiösen Vereins das Recht, sich von dem Bisherigen abzulösen und eine neue Verbindung einzugehen. Dieses Recht und diese Freiheit werden nun ohne Zweifel Viele dazu gebrauchen, in die älteste Verbindung wieder zurückzutreten, in die mit der katholischen Kirche. Ist es auch dem Menschen in seiner Kurzsichtigkeit nicht möglich, zu sagen, was auf dem eben beregten Gebiete der religiösen Bewegung das Zunächstgeschehende seie; so ist doch gar nicht zweifelhaft, was sich in fernerer Zukunft gestalten wird. Wir sehen in der That dießfalls in die fernere Zukunft weit heller und klarer, als in die nächste. Was aber in fernerer Zukunft geschehen wird, ist dieß: die Freiheit wird Alles auflösen, ausgenommen allein das seiner Natur nach Unauflösbare. Dieses aber ist das von Gott Gesetzte, das Göttlich-Wahre. Die Freiheit wird demnach alle

Religionen auflösen und durch das Feuer der Negation zu Staub und Asche verbrennen, nur die wahre Religion nicht: diese wird als die ewige bleiben, und nach allen Zerstörungsprocessen, die an ihr versucht werden, nur immer fester, reiner, klarer und glorreicher dastehen.

20) Als Grund- und Hauptaufgabe der religiös-wissenschaftlichen Thätigkeit erscheint nach dem Bisherigen in der Gegenwart: den factischen Beweis zu liefern, daß das positive Christenthum jene wahre und unauflösbare, jene ewige von Gott für die Menschheit geordnete Religion sei. Neben dieser Religion wird keine andere zu bestehen vermögen, sie wird, wie die Eine, so die allgemeine sein, sie wird, mit einem andern Worte, Alles sein. Wir pflichten demnach in diesem unserm Sinne ganz Schelling bei, wenn er sagt: „Das Christenthum kann nichts sein neben etwas Anderem. Das Christenthum kann dadurch nur bestehen, daß es Alles ist [110]." Was vom Christenthume gilt, das gilt gleich sehr von der Kirche, welche ebenso, wie das Christenthum Alles ist, die allgemeine, d. i. die katholische zu sein hat. Eine Kirche, die in der That nur eine Kirche, und nicht vielmehr die Kirche ist, kann jene Kirche nicht sein, die mit dem Christenthume, welches Alles sein will und Alles sein muß, schlechthin gleich gesetzt zu werden vermag. Die Kirche muß katholisch, d. i. sie muß allgemein sein. Die Allgemeinheit ist aber nicht Etwas, was im Namen allein liegen kann, sondern die Allgemeinheit muß sich als solche bethätigen, sie muß sich überall erweisen. Sie erweist sich aber dadurch, daß die Grundidee der Kirche mit der Grundidee des Christenthums als identisch erscheint, und als diese, d. i. als die allumfassende Idee des Christenthums wirkt. Was von der Idee gilt, das gilt auch von

110) Schelling in der (von Paulus unbefugt herausgegebenen) Philosophie der Offenbarung, S. 213.

der Wahrheit. Will die Kirche als die katholische sich geltend machen, so wird sie dieß nur dadurch zu thun im Stande sein, daß sie die Wahrheit, die sie die ihrige nennt, als die Eine, große, allumfassende, tiefe und unverkümmerte Wahrheit des positiven Christenthums erweist, und diese selbe Wahrheit in Allem vollzieht, durch Vollziehung aber in der Menschheit und an derselben zur Verwirklichung bringt. Es kann für die Kirche und ihre Thätigkeit keine größere und würdigere Aufgabe gestellt werden, als die: bewähre dich durch dein inneres Wesen und durch dein allseitiges Wirken als katholische Kirche. Wir sagen nicht: sei die katholische Kirche!, sondern bewähre dich als katholische Kirche!; wir sprechen uns aber so deßwegen aus, weil die Kirche sich als das, was sie nicht an sich durch göttliche Stiftung schon ist, auch nicht bewähren kann. Die Kirche, die sich als die katholische bewähren soll, muß die katholische schon ursprünglich sein. Gegen ihre ursprüngliche von Gott gegebene Natur kann sie keine Thätigkeit entfalten. Nun ist aber die Kirche ursprünglich schon die katholische, und dieses ihr katholisches Wesen will, kann und soll sie offenbaren, und zwar mit all jener unendlichen Kraft, die ihr von Gott zu dieser Offenbarung verliehen ist. Wir müssen aber die Kirche nicht mit denen verwechseln, die in ihr lehren und regieren. Unsere gegenwärtige Zeit ist nicht die einzige, in der es in der katholischen Kirche Lehrende und Regierende gibt, welche in geistiger Beschränktheit nicht vermögen, die Kirche als die katholische zu begreifen, die darum auch bei allem sonstigem gutem Willen doch im wahrhaft katholischen Sinne weder lehren noch regieren. Es hat in der Kirchengeschichte Zeiten gegeben, in welchen die Kirche, wie zur Zeit des Arianismus, Thätigkeiten entfaltete, die man, im engern Sinne genommen, vorzugsweise die theologischen nannte; eben so hat es Zeiten gegeben, in welchen, wie zur Zeit des Pelagianismus, die Kirche insbesondere anthropologische Thätigkeiten an den Tag gegeben hat.

Unsere eigene Gegenwart verlangt vor Allem katholische Thätigkeiten, d. h. jene Thätigkeiten, durch welche sich die Kirche in der Menschheit als die katholische, als die allgemeine beurkundet. Alles soll und muß jetzt dahin gehen, ihre Katholicität, d. i. ihre Allgemeinheit an den Tag zu legen. Indem sie aber diese Thätigkeiten in und an der Menschheit zu vollziehen hat, wie sie dieselben in und an dieser auch vollziehen will, nennen wir ihre zur Zeit vorzugsweise zu äußernde Thätigkeit die katholisch-anthropologische, d. i. diejenige Thätigkeit, durch welche sich die Kirche an der menschlichen Natur als die allgemeine christliche (Kirche) bethätiget. Von dieser Thätigkeit aber müssen wir wünschen, daß sie, wie von der Lehrkanzel der Theologie herab, so auch in der Schule vom Seelsorger unter Kindern geäußert wird. Man kann mit ihr nicht zu früh anfangen, und man wird für die einmal angefangene nicht leicht ein Ende zu finden wissen. Aber wir verstehen unter dieser katholischen Thätigkeit die wahrhaft katholische, somit jene, welche sich in der absoluten Allgemeinheit der christlichen Principien gründet, und schließt von ihr Alles aus, was von manchen Kurzsichtigen für wesentlich katholisch gehalten worden ist und noch dafür gehalten wird. O daß es doch nie ein Mensch, schwach und beschränkt an Verstand und Gemüth, gewagt hätte, den ächten und wahren Katholicismus, dieses so hohe, so tiefe und wundervolle Werk des göttlichen Geistes, mit dem zu vermischen, was nicht aus Gott gekommen, was keine nach Außen getretene Offenbarung seines innern Wesens und seines innern Gehaltes ist, — man würde in der Menschheit Wenigere finden, die ihm sich nicht aufschließen, die von ihm ein empfängliches Gemüth hinwegwenden und da sich zurückziehen, wo seine Sonne leuchtet! —

Wir dürfen von nun an Alles, was noch folgt, unbedenklich an die oben ausgesprochene Hauptaufgabe knüpfen:

das Katholische, d. i. das wahrhaft Katholische zu offenbaren und zu bethätigen.

21) Um das Katholische in seiner wahrsten, eigentlichsten, tiefsten und umfassendsten Bedeutung zu erfassen, was Aufgabe der kirchlichen Thätigkeit ist, muß es zuerst in seiner schlechthinigen Einheit und Dieselbigkeit mit dem Christlichen begriffen, und wie es begriffen worden, muß es auch dargethan und dargestellt werden. Die Idee des Katholischen darf, kann und soll nur die Idee des Christlichen sein: wo diese beiden Ideen nicht congruiren, wo die Idee des Katholischen sich nicht als die Idee des Christlichen offenbart, da ist nicht das wahrhaft Katholische, sondern da ist ein Katholisches, das eine Verkümmerung entweder durch Verstümmelung oder durch Zusatz erlitten hat. Wenn schon im Unbewußtsein der Kirche es ausgesprochen wurde: „Wo Christus ist, da ist die katholische Kirche [111]); so wird zu jeder Zeit dieser Satz auch dahin umgewandelt werden dürfen, daß man sagt: „Wo die katholische Kirche sein soll, da muß Christus sein." Was von der Kirche in ihrem Verhältnisse zu Christus gilt, das gilt auch von ihrem Verhältniß zum heil. Geiste. Darum lautet in der urchristlichen Zeit ein anderer Satz also: „Wo die Kirche ist, da ist der Geist Gottes, und wo Gottes Geist, da die Kirche und die Gesammtheit der Gnade; der Geist aber ist die Wahrheit [112])."

Der innige und lebendige Zusammenhang aber, der zwischen der Kirche und Christus besteht, muß auch bestehen zwischen dem Wirken Christi und dem Wirken der Kirche. Das Wirken der Kirche ist nur das Wirken Christi in ihr und durch sie. Das Werk Christi ist ein in sich organisch gegliedertes Ganzes, ein *ὅλον*, totum, von dem kein Theil abgelöst werden kann, das aber auch

---

111) Ignat. ad Smyrn. c. 8: *ὅπου ἂν ᾖ Χριστος Ιησους, ἐκει ἡ καθολικη ἐκκλησια.* Vgl. Augustin. epist. contr. Donat. c. 2.

112) *Iren.* adv. haer. l. III. c. 24. n. 1.

keines Zusatzes fähig ist. Die Thätigkeiten, durch welche Christus sein großes Werk der Welterlösung gewirkt hat, sind die nämlichen, durch welche dasselbe fortwährend an der Menschheit durch die vom heil. Geiste belebte Kirche vermittelt wird. Wie nur Ein Christus und nur Ein Geist, so nur Ein und dasselbe wirkende, erleuchtende, bewegende und belebende Princip: keine andere Kraft in Christo und dem heiligen Geiste, und wieder eine andere in der Kirche; keine andere Wahrheit dort, und eine andere Wahrheit hier, wie es überhaupt nur Eine Wahrheit gibt, die aus Gott: kein anderes Licht auf jener, und ein anderes Licht auf dieser Seite. Dasselbe gilt, wenn es sich um die Bestimmung und um die Richtung handelt, welche der Welt durch das Christenthum gegeben wird. Die Bestimmung und die Richtung, welche die Welt in der Kirche hat, ist ganz dieselbe, welche sie in Christo und im heiligen Geiste hat. Diese Identität des Bewußtseins, der Wahrheit, der Thätigkeit, der Bestimmung, der Richtung und des durch dieses Alles zu erzielenden Lebens ist, in Angemessenheit an die heil. Schrift, schon in den frühern Zeiten der Kirche ausgesprochen worden [113]).

---

113) Wir fügen hier nur einige Aussprüche der Kirche unten an; so sagt Origenes: „Wir haben Leuchten, die uns erleuchten, Christus und seine Kirche. Er selbst ist das Licht der Welt, der auch die Kirche mit seinem Lichte erleuchtet. — Christus ist das wahre Licht, durch dessen Licht die Kirche erleuchtet, selbst auch ein Licht der Welt wird.“ Homil. in Genes. 1. n. 5. cfr. Lactant. inst. IV. 30, Cyprian: „Also breitet die von dem Lichte des Herrn durchströmte Kirche über den ganzen Erdkreis ihre Strahlen aus; aber Ein Licht ist es, das allenthalben hin sich ergießt, und die Einheit des Körpers wird nicht zerstört; ihre Zweige erstrecken sich durch ihre Lebensfülle über die ganze Erde hin, weithin ergießen sich die reichlich fließenden Quellen; aber es ist Ein Born, Ein Ursprung, Eine Mutter, vervielfältigt durch ununterbrochene Fruchtbarkeit. Sie erzeugt uns, ihre Milch ernährt uns, ihr Geist belebt uns.“ De unit. eccl. Irenäus: „Den von der Kirche empfangenen Glauben, eine Gabe des

22) Besteht nach dem Vorausgehenden das Katholische in der schlechthinigen Identität mit dem Christlichen, und ist katholisch nicht zu nennen, was nicht wesentlich und nothwendig christlich ist; so ist, um beides in seinem letzten und höchsten Princip zu begreifen, das Katholische mit dem Christlichen, und dieses mit jenem, auf dasjenige zurückzuführen, was sie in ihrer ewigen Vorstellung sind. So nothwendig es erscheint, das Katholische als das Christliche zu fassen, so nothwendig ist es auch, das Christliche als das Katholische zu begreifen. Und in der That, dieses Fassen und Begreifen des Christlichen als des Katholischen ist nicht weniger wichtig, als das Fassen und Begreifen des Katholischen als des Christlichen. So wenig das Katholische etwas Anderes sein kann, als das wesentlich Christliche, eben so wenig kann und darf das Christliche etwas Anderes sein als das Katholische. Das Christenthum, wenn es wahr sein will, muß sich als das Katholische offenbaren, oder, mit andern Worten: das Christenthum kann nicht anders denn katholisch sein, und es erscheint in der

heil. Geistes, bewahren wir; er ist zu vergleichen einem kostbaren Kleinod in gutem Gefäß, das sich und das Gefäß immer verjüngt, in welchem es bewahrt wird. Denn das ist das der Kirche anvertraute Geschäft, Gottes Geschöpfen den Geist mitzutheilen, auf daß alle Glieder, die ihn empfangen, belebt werden. Darin besteht die Verbindung mit Christo, d. h. die Kraft des heiligen Geistes, das Unterpfand der Unvergänglichkeit unseres Glaubens und dessen Bekräftigung, der Weg, der zu Gott führt . . . Wo die Kirche ist, da ist der Geist Gottes, und wo Gottes Geist ist, da ist die Kirche und die Gesammtheit der Gnade; der Geist aber ist die Wahrheit." Advers. haer. l. III. c. 24. n. 1. Hermas: „Der Fels und das Thor zum Thurme (die Kirche mit einem Thurme verglichen) ist der Sohn Gottes; du siehst nun den ganzen Thurm zusammenhängen mit dem Felsen, wie wenn er aus Einem Stein gemacht wäre. So haben auch die, die an Gott durch seinen Sohn glauben, diesen Geist angezogen. Siehe, es wird Ein Geist und Ein Leib sein. Pastor. l. III. c. 12.

Gegenwart als Hauptaufgabe der kirchlichen Thätigkeit, das Christliche als das Katholische, als das Allgemeine, d. i. als das Allgemein-Wahre, Allgemein-Gültige, Allgemein-Nothwendige zu erweisen. Gehört es zur Apologie der Kirche, diese als die christliche zu erweisen; so gehört es zur Apologie des Christenthums, dieses als das Katholische darzuthun. Bei dem Erweise des Christlichen als des Katholischen ist aber auf die ersten wie letzten göttlichen Gründe der Dinge überhaupt zurückzugehen, und darzuthun, daß die ewigen Principien des Christenthums nur die ewigen Principien der Welt, daß hiemit die Grund- und Endursachen des Einen auch die Grund- und Endursachen des Andern sind. Man hat in der Theologie der neuern Zeit vielfach, wir möchten sagen größtentheils diese innere Verbindung zwischen dem Einen und Andern über weit weniger wichtigen Dingen, welche man verhandelt hat, vernachläßigt, und es ist dieser Vernachläßigung größtentheils zuzuschreiben, wenn das innere Verständniß des Christenthums und die Liebe zu ihm zusehends abgenommen haben. Die Kirchenväter haben dießfalls weit tiefer geblickt, und ihrer durchaus großartigen Anschauung jenen Zusammenhang zu Grunde gelegt, welchen schon die Neutestamentlichen Bücher mit so viel Kraft und in so tiefer Bedeutung zwischen Christus dem Erlöser der Welt und Christus dem Schöpfer des Universums aufzeigen [114]). Die Theorie der Incarnation und der Erlösung stehen mit der Creationstheorie in der innersten Verbindung, worauf wir schon anderwärts aufmerksam gemacht haben [115]). Das Christenthum als zweite Schöpfung ist in der ersten, in der Weltschöpfung schon präformirt. Die beiden Theorien, die der

114) Vgl. meine Dogmatik, III. Bd. S. 101—109. II. Bd. S. 546 ff. mit den Nachweisungen aus Schrift und Tradition.

115) Uns. Dogm. I. Bd. S. 200.

Schöpfung und die der Erlösung, bilden in so fern nur Eine Theorie, nur Ein System, als die Erlösung nur wieder herstellen will, was die Schöpfung in die Wirklichkeit gesetzt hat. Mit Einem Worte: die Idee des Christenthums ist auf die Idee der Schöpfung, das Princip des Christenthums auf das Princip der Schöpfung zurückzuführen, so wie auch der Zweck des Christenthums nur der Schöpfungszweck ist. Der Selbstbegriff des Christenthums und des Katholizismus ist ein schlechthin universeller: beide begreifen sich aber universell, indem sie in sich Alles begreifen [116]). Es ist kurz zuvor bemerkt worden, daß die frühere, insbesondere die patristische Theologie, die weder einen abstracten Katholicismus noch einen engherzigen, einseitigen Supernaturalismus lehrte, im universellen Erkennen weiter voran gewesen sei. So sagt Epiphanius: „das Princip aller Dinge sei die heilige, katholische Kirche [117]), womit nichts Anderes gesagt sein will, als: es sei das Princip der katholischen Kirche, zum Schöpfungsprincip alle Welt zurückzuführen, und die Schöpfungszwecke zu verwirklichen, durch Verwirklichung aber zu erfüllen. Mit Rücksicht hierauf sprechen wir es wiederholt als Aufgabe, ja als Hauptaufgabe der kirchlichen Thätigkeit in der Gegenwart aus, die Idee der Kirche auf die Idee des Christenthums zurückzuführen, die Idee des Christenthums aber in die innerste Verbindung mit der ewigen göttlichen Idee von der Welt, und insbesondere mit der Idee von der Menschheit zu setzen, wie sich denn das Christenthum selber in der That nur als dazu berufen erkennt, Alles in die göttliche Idee, und damit Alles in seine göttliche Wahrheit und

116) *Vincent. Lerin.* commonitor. c. 3: Hoc est etenim vere proprieque catholicum, quod ipsa vis nominis ratioque declarat, quae omnia vere universaliter comprehendit.

117) Haeres. I. c. 5: *ἀρχη παντων ἐστιν ἡ καθολικη και ἁγια ἐκκλησια.*

zu seiner göttlichen Bestimmung zurückzuführen. Das classische Alterthum hielt sich in seinen philosophischen Speculationen mit Recht an Gattungsbegriffe, die als die allgemeinen Begriffe — *καθολικαι νοησεις*, durch alles Besondere hindurchgehen, in diesem sich als das Gemeinsame gestalten, und das Individuelle gemeinsam bestimmen, ohne es dadurch in seinem individuellen Wesen und in seiner individuellen Bedeutung aufzuheben. Nach seiner Etymologie bedeutet hiemit das Katholische das Allgemeine, Universale, und wird in dieser Bedeutung bis auf die ewigen göttlichen Ideen zurückgeleitet [118]). Die christliche Speculation hat an dieser etymologischen Bedeutung weder etwas ändern wollen noch ändern können; das Katholische ist ihr das Allgemeine und das Ganze, den Theilen gegenüber [119]), die durch das Ganze organisch mit einander verbunden, und ohne das Ganze nicht denkbar sind [120]). Auch auf die Idee hat die christliche Speculation das Katholische zurückgeleitet, und zwar sowohl in dem Sinne, wie die Ideen die allgemeinen Gründe: *λογοι καθολικοι*: der Dinge sind, als in dem andern, wonach die göttliche Idee das ewige Prius des Allgemeinen wie das Besonderen ist [121]).

---

118) *Diogen. Laert.* de vitis philosoph. l. X. c. 1. n. 21 (33): *την δε προληψιν λεγουσιν οιονει καταληψιν, ἡ δοξαν ὀρθην, ἡ ἐννοιαν, ἡ καθολικην νοησιν ἐναποκειμενην, τουτεστι μνημην του πολλακις ἐξωθεν φανεντος· οιον το, τοιουτον ἐστιν ἀνθρωπος. Ἁμα γαρ τῳ ῥηθηναι ἀνθρωπος, εὐθυς κατα προληψιν και ὁ τυπος αὐτου νοειται, προηγουμενων των αἰσθησεων.*

119) *Chrysost.* in Psalm. 110: *ἀπο των καθολικων ἐπι τα μερικα μεταγειν τον λογον.*

120) Vergl. über *ὁλος* im Gegensatz zu *μερικος* Aristot. Metaph. IV, 23. 26; so wie den Scholiasten zu Epict. Enchir. c. 31.

121) *Maximus* apud Euthymium part. I. Panopl. lib. 3: *τους λογους παντων των γεγονοτων ἐχων ὁ θεος προ των αἰωνων ὑφεστωτας ἐν ἑαυτῳ, καθ᾽ αὐτους την τε ἀορατον, και την ὁρατην ὑπεστησατο κτισιν, κατα τον δεοντα καιρον ποιων τα τε*

Schöpfung und die der Erlösung, bilden …
Theorie, nur Ein System, als die …
herstellen will, was die Schöpfung …
hat. Mit Einem Worte: die Idee …
auf die Idee der Schöpfung …
stenthums auf das Princi…
führen, so wie auch der Zweck …
Schöpfungszweck ist. De…
und des Katholizismus ist …
greifen sich aber universell …
Es ist kurz zuvor bem… …
here die patristische T… … ihr …
tholicismus noch ein… … aber das Chri…
mus lehrte, im …
sei. So sagt Er… … καθ' ἑκαστον. λογος γαρ ἑκα…
sei die heili… …δημιουργησατο, καθ' ὃν τουτο γεγονε, τοιγα…
Anderes gesa… …παντων οἱ λογοι πεπηγασι, καθ' οὓς τα…
lischen Kirch… ἐποιησε, και κατα τουτους λογους γινωσκει …
ren, und … …γενεσεως αὐτων.
wirklichun… …imus spricht nur das katholische Bewußtsein aus, w…
wir es … …den Abfall als Abfall vom göttlichen Willen, welcher …
…gemeine Gesetz für die Welt ist, auch so erklärt, daß die …
kirchli… …keit bei der Selbstentscheidung sich nicht habe durch die …
Kirch… in und nach welcher der Mensch geschaffen worden sei, und …
Id… im Innern in Uebereinstimmung mit dem äußern göttli…
d… Gesetze wirkt und antreibt, bestimmen lassen, in den Wort…
ῥευσαντες δε ἀνωθεν παλιν λεγομεθα, διοτι μη καθ' …
γεγενημεθα λογον τον ἐν τῳ θεῳ προοντα κεκινημεθα. …
…ximi Scholia in Gregor. Theolog. ed Thom. Gale, ange…
dem Werke des Scot. Erigena de divisione naturae, Ox…
1681. p. 17.

123) So spricht Maximus wiederum nur das christliche Bewußt… aus, wenn er die Aufgabe der Welterlösung so auffa… daß sie in der Wiederherstellung der Dinge in un… nach der göttlichen Idee ist. Schol. p. 15. ἑκαστον οὖν των νοερων τε και λογικων ἀγγελων τε και ἀνθρωπων αὐτῳ τῳ καθ' ὃν ἐκτισθη λογῳ τῳ ἐν τῳ θεῳ ὀντι, και προς τον θεον ὀντι, μοιρα και λεγεται και ἐστι θεου δια τον … αὐτου προοντα ἐν τῳ θεῳ, καθως εἰρηται, λογον, ἀμελει … και

...nnt, das erkennt die Kirche auch als
... verkündete Wahrheit ist die ganze
der Individuen und Nationen
...eit ist dahin gerichtet, das
...d ihren Folgen überant-
zu versöhnen. Wo nur
...handelt wird, da ist
...nschheit, von der
. der göttlichen Idee,
. Gesetz ist, von der Sünde
Idee und dem Gesetz Wider-
...n der Erlösung, welche alle Stö-
...splitterungen der Sünde aufhebt [124]).

...αι' αυτον κινηθειη ἐν τῳ θεῳ, γενησεται ἐν ᾡ ὁ του ...ναι αὐτου λογος προενεστιν ὡς ἀρχη και αἰτια κἀν μηδενος ἀλλου προ της ἰδιας ἀρχης κατα ποθον ἐπιλαβεσθαι θελησοι οὐκ ἀπεῤῥεει θεου ἀλλα μαλλον τη προς αὐτον ἀναστασει, θεος γιγνεται και μοιρα θεου λεγεται τῳ μετεχειν προσηκοντως θεου ὡς κατα φυσιν σοφως τε και λελογισμενως δι εὐπρεπους κινησεως της ἰδιας ἐπιλαμβανομενος ἀρχης και αἰτιας οὐκ ἐχων λοιπον ἀλλοθι ποι μετα την ἰδιαν ἀρχην, και την προς τον καθ' ὁν ἐκτισθη λογον ἀνοδον τε και ἀποκαταστασιν, κινηθηναι, ἠ πως κινηθηναι, της ἐπι τῳ θειῳ δηλονοτι σκοπῳ, κινησεως αὐτου αὐτον περας λαβουσης τον θειον σκοπον.

[124]) Cyrill. Hierosol. catech. XVIII. n. 23: καθολικη καλειται (ἡ ἐκκλησια), δια το κατα πασης εἰναι της οἰκουμενης, ἀπο περατων γης ἑως περατων. Και δια το διδασκειν καθολικως και ἀνελλειπως, ἀπαντα τα εἰς γνωσιν ἀνθρωπων ἐλθειν ὀφειλοντα δογματα, περι τε ὁρατων και ἀορατων πραγματων, ἐπουρανιων τε και ἐπιγειων ὑποτασσειν, ἀρχοντων τε και ἀρχομενων, λογιων τε και ἰδιωτων· και δια το καθολικως ἰατρευειν μεν και θεραπευειν ἁπαν το των ἁμαρτιων εἰδος, των δια ψυχης και σωματος ἐπιτελουμενων, κεκτησθαι ἐν αὐτη πασαν ἰδεαν ὀνομαζομενης ἀρετης, ἐν ἐργοις τε και λογοις και πνευματικοις παντοιοις χαρισμασι.

Wenn wir sagen, das Christenthum beziehe sich in Allem auf die Schöpfungsidee wie auf den in diese eingeschlossenen Schöpfungszweck; so kann die Art und Weise dieser Beziehung so wie das ganze Verhältniß auf christlichem Standpunkte kein Geheimniß sein. Das Christenthum lehrt einen Abfall des Geistes, der sowohl Abfall von Gott als Abfall von der göttlichen Idee ist [122]). Es ist aber die Bestimmung des Christenthums, die Folgen dieses doppelten Abfalls aufzuheben, und alle Welt eben so zu Gott wie zur göttlichen Idee wieder zurückzuführen, d. h. in letzterer Hinsicht alle Welt in ihrer ewigen göttlichen Idee wieder herzustellen, so daß sie ist, als was Gott ihr Wesen ewig gedacht und gewollt hat [123]). Was aber das Christenthum

---

καθολου, και τα καθ' ἑκαστον. λογος γαρ ἑκαστου των ὀντων προκαθηγησατο, καθ' ὁν τουτο γεγονε, τοιγαρουν ἐν τῳ θεῳ παντων οἱ λογοι πεπηγασι, καθ' οὑς ταυτα ἐκ μη ὀντων ἐποιησε, και κατα τουτους λογους γινωσκει παντα πριν γινεσεως αὐτων.

122) Maximus spricht nur das katholische Bewußtsein aus, wenn er den Abfall als Abfall vom göttlichen Willen, welcher das allgemeine Gesetz für die Welt ist, auch so erklärt, daß die Freiheit bei der Selbstentscheidung sich nicht habe durch die Idee, in und nach welcher der Mensch geschaffen worden sei, und die im Innern in Uebereinstimmung mit dem äußern göttlichen Gesetze wirkt und antreibt, bestimmen lassen, in den Worten: ῥευσαντες δε ἀνωθεν παλιν λεγομεθα, διοτι μη καθ' ὁν γεγεννημεθα λογον τον ἐν τῳ θεῳ προοντα κεκινημεθα. *Maximi* Scholia in Gregor. Theolog. ed *Thom. Gale*, angefügt dem Werke des Scot. Erigena de divisione naturae, Oxon. 1681. p. 17.

123) So spricht Maximus wiederum nur das christliche Bewußtsein aus, wenn er die Aufgabe der Welterlösung so auffaßt, daß sie in der Wiederherstellung der Dinge in und nach der göttlichen Idee ist. Schol. p. 15. ἑκαστον οὖν των νοερων τε και λογικων ἀγγελων τε και ἀνθρωπων αὐτῳ τῳ καθ' ὁν ἐκτισθη λογῳ τῳ ἐν τῳ θεῳ ὀντι, και προς τον θεον ὀντι, μοιρα και λεγεται και ἐστι θεου δια τον αὐτου προοντα ἐν τῳ θεῳ, καθως εἰρηται, λογον, ἀμελει τοι και

als seine Aufgabe erkennt, das erkennt die Kirche auch als die ihrige. An die von ihr verkündete Wahrheit ist die ganze Menschheit ohne Unterschied der Individuen und Nationen angewiesen, und ihre Thätigkeit ist dahin gerichtet, das Geschlecht, das sie der Sünde und ihren Folgen überantwortet sieht, mit der Idee des Lebens zu versöhnen. Wo nur immer über die katholische Kirche verhandelt wird, da ist zugleich die Rede von der gesammten Menschheit, von der Wahrheit im universellen Sinne, von der göttlichen Idee, welche die Wahrheit und zugleich ihr Gesetz ist, von der Sünde als dem der Wahrheit, der Idee und dem Gesetz Widerstrebenden, und endlich von der Erlösung, welche alle Störungen und alle Zersplitterungen der Sünde aufhebt [124].

εἰ και' αυτον κινηθειη ἐν τῳ θεῳ, γενησεται ἐν ᾧ ὁ του εἶναι αὐτου λογος προενεστιν ὡς ἀρχη και αἰτια κἂν μηδενος ἀλλου προ της ἰδιας ἀρχης κατα ποθον ἐπιλαβεσθαι θελησοι οὐκ ἀπεῤῥεει θεου ἀλλα μαλλον τῃ προς αὐτον ἀναστασει, θεος γιγνεται και μοιρα θεου λεγεται τῳ μετεχειν προσηκοντως θεου ὡς κατα φυσιν σοφως τε και λελογισμενως δὲ εὐπρεπους κινησεως της ἰδιας ἐπιλαμβανομενος ἀρχης και αἰτιας οὐκ ἐχων λοιπον ἀλλοθι ποι μετα την ἰδιαν ἀρχην, και την προς τον καθ' ὃν ἐκτισθη λογον ἀνοδον τε και ἀποκαταστασιν, κινηθηναι, ἢ πως κινηθηναι, της ἐπι τῳ θειῳ δηλονοτι σκοπῳ, κινησεως αὐτου αὐτον περας λαβουσης τον θειον σκοπον.

124) *Cyrill. Hierosol.* catech. XVIII. n. 23: καθολικη καλειται (ἡ ἐκκλησια), δια το κατα πασης εἶναι της οἰκουμενης, ἀπο περατων γης ἑως περατων. Και δια το διδασκειν καθολικως και ἀνελλειπως, ἁπαντα τα εἰς γνωσιν ἀνθρωπων ἐλθειν ὀφειλοντα δογματα, περι τε ὁρατων και ἀορατων πραγματων, ἐπουρανιων τε και ἐπιγειων ὑποτασσειν, ἀρχοντων τε και ἀρχομενων, λογιων τε και ἰδιωτων· και δια το καθολικως ἰατρευειν μεν και θεραπευειν ἁπαν το των ἁμαρτιων εἶδος, των δια ψυχης και σωματος ἐπιτελουμενων, κεκτησθαι ἐν αὐτῃ πασαν ἰδεαν ὀνομαζομενης ἀρετης, ἐν ἐργοις τε και λογοις και πνευματικοις παντοιοις χαρισμασι.

Da nun aber alle Vermittlung des höhern Erkennens und Lebens durch des Christenthums in der Kirche vor sich geht; so ist nicht schwer zu begreifen, daß die Kirche als die allgemeine zur Natur eines jeden Menschen in einem wesentlichen und nothwendigen Verhältnisse stehe, daß ihre supernaturale Substanz keine abstracte, äußerliche und fremde Stellung zum Menschen und zur Menschheit einnehme, sondern daß sie in dieselbe eingehen und ihre durch die Sünde unwahr gewordene und verkümmerte Natur in ihre Wahrheit wieder zurückführen will. Das ist die ewige Bestimmung des Supernaturalen, die wahre, die höhere Natur herzustellen. Vor dem Blicke der Kirche, in welcher das Supernaturale ist und wirkt, steht unaufhörlich der wahre, der ewige, der ideale Mensch, als derjenige, den sie in allen Individuen des Geschlechts zu gestalten bemüht ist. Und zu diesem Ziel und Ende dringt sie hinein in jede geistige Kraft, in jedes Vermögen, in alles Streben, Fühlen, Wollen, Verlangen und Sehnen, um darin die rechte Bewegung anzufangen, und Allem die wahre Richtung zu verleihen [125]. Die von Gott in der Schöpfung gesetzte Natur ist in der langen Zeit des Heidenthums überall in die Unnatur übergegangen, und wenn man in dieser großen Periode von dem Leuchten eines Naturlichtes, und von der Herrschaft eines Naturgesetzes spricht, muß man nicht vergessen, daß selbst dem Christenthum abgewandte Männer die Schwäche sowohl jenes Lichtes als jenes Gesetzes im Heidenthume erkannt haben. So bekennt der bekannte Engländer Bolingbroke mit Aufrichtigkeit das Naturgesetz sei bei den alten Völkern mißkannt, verunstaltet und in den Hintergrund gedrängt gewesen. Zu diesem Bekenntnisse setzen wir das eben so unumwundene des Verfassers des französischen Werkes über den Codex der Natur [126]: der Geist des Christenthums habe die Menschen zu dem Na-

125) Vgl. uns. Schrift: das Wesen der kathol. Kirche S. 65—68.
126) Code de la Nature.

turgesetze wieder zurückbewegt. Rousseau gesteht, daß gerade die schärfste Vergleichung der modernen Regierungen mit den alten den unumstößlichsten Beweis dafür liefere, daß die ersteren ihre bessere Einrichtung dem Christenthume verdanken [127]). Montesquieu bemerkt ausdrücklich: „Die christliche Religion kann sich mit absolutem Despotismus nicht vertragen. Das Evangelium, welches Sanftmuth predigt, kann sich nicht mit den Maximen einer Politik vertragen, die sich auf Grausamkeit und Furcht gründet. Wenn man erwägt, wie zu den Zeiten der Griechen und Römer immer die Könige und Befehlshaber auf der einen Seite eines gewaltsamen Todes starben, und auf der andern Länder und Städte zerstörten; so wird man finden, daß die christliche Religion allein es ist, welcher wir in Friedenszeiten ein Völkerrecht zu verdanken haben, — Wohlthaten, für welche wir in der That nicht dankbar genug sein können. Dieses (christliche) Völkerrecht bewirkt, daß heut zu Tage der Sieger dem besiegten Volke jene wichtigen Rechte läßt, Leben, Freiheit, Gesetze, Eigenthum und Religion. Während die muhamedanischen Fürsten ohne Unterlaß die Ihrigen hinrichten lassen, oder von ihnen hingerichtet werden, läßt die christliche Religion bei christlichen Regenten weniger Grund zum Mißtrauen, und folglich weniger Grund zur Grausamkeit zu. So gewiß ist es, daß die christliche Religion, welche uns nur auf ein Glück in der Ewigkeit vorzubereiten scheint, schon hier in der Zeit Alles thut, um uns glücklich zu machen [128]).“ Und später: „Die tief eingeprägten Principien des Christenthums richten mehr aus, als jenes Phantom von Ehre in Monarchien, als jene bloß bürgerlichen Tugenden in Republiken, und jene knechtische Furcht in Despotien [129]).“ Das angeführte Wenige sollte nur zum Beispiele dienen, wie von den der Geschichte der Menschheit

127) Im Emile.
128) Geist der Gesetze, Buch XIV. c. 3.
129) Daselbst c. 6.

Kundigen leicht erkannt wird, daß das Naturlicht im Heiden
thum wenig geleuchtet und das Naturgesetz die Völker wen
beherrscht habe, daß ferner die Reform der menschlichen Ge
sellschaft nicht von menschlicher Thätigkeit, sondern allein vo
der Kraft des Christenthums ausgegangen sei. Was ab
vom Besondern gilt, gilt eben so vom Allgemeinen. Das Chri
stenthum allein ist jene große und allgemeine Re
form, durch welche Alles, was aus seinem göttliche
Verhältniß und damit aus seiner Wahrheit her
ausgefallen ist, in dieses Verhältniß und in dies
Wahrheit wieder zurückgeführt wird. Wer da
innere Wesen des Christenthums kennt, erkennt in diese
Wesen zugleich die ewige Bestimmung und den ewigen Trie
desselben, dahin gehend, zu reformiren, umzugestalte
umzuschaffen, wiederzugebären, wiederzubringe
zu reinigen, zu befreien, zu verklären, zu verherr
lichen. Ja, nichts ist in Wahrheit so reformatori
scher Natur, wie das Christenthum, dessen ganze Absich
ist, das Gegenwärtige in seiner jetzigen unwahren Gesta
aufzuheben, um es in seiner ursprünglichen göttlichen wie
derherzustellen. Wenn daher das Streben der Zeit ein Strebe
nach Reformen ist; so befindet sich dieses besondere Streb
nur in Uebereinstimmung mit dem allgemeinen und ewige
Streben des Christenthums. Aber die Zeit wird weder da
Wesen, noch die Bestimmung, noch das letzte Ziel wahrer Re
formation erkennen, wenn sie ohne das Christenthum oder ga
im Widerspruche mit demselben reformiren will. Nur durch da
Christenthum gestaltet sich der wahre Mensch: die wirk
liche Humanität ist nur sein Werk; nur das Christenthu
lehrt die wahre Politik, nur das Christenthum entwicke
das wahrhaft sociale Leben und führt in allen Gestalte
zur wahren Freiheit, nur das Christenthum begründe
durch seine Gesetzgebung das wahre Staats- un
Völkerrecht, nur in ihm gibt es wahre Ehen, wahr
Familien, nur von ihm geht die wahre Sittlichkei

aus, nur die in ihm begründete höhere Wissenschaft hält vom Irrthum, vom Aberglauben eben so wie vom Fanatismus ab, nur die von ihm ausgehende Weisheit und Liebe kennt und übt die wahre Duldung; nur sein Geist führt endlich zur wahren Kunst, lehrt wahre, ewige Schönheit fühlen, begreifen und verstehen.

Nur das Christenthum ist das Heil der Welt, und die Menschheit wird so lange von ihrem Glück und von ihrem Frieden entfernt stehen, als sie ohne Christus ist.

23) Erfaßt und bethätiget sich die Kirche in diesem Sinne als die christliche und als die katholische, d. i. als die universelle, dann kann auch die Macht, mit der sie auf die Welt wirkt, von derjenigen Macht nicht verschieden sein, mit welcher Christus in der Menschheit dasteht und wirkt. Es ist aber dem Gottmenschen Macht über alle Sterblichen gegeben, und diese Macht hat für ihre Wirksamkeit keinen andern Zweck, als der Welt das ewige Leben zu ertheilen [130]. Diese Vorstellung von der dem Gottmenschen durch den Vater über die gesammte Creatur ertheilten Macht kehrt in der Schrift immer wieder als Grundvorstellung, die sich so ausspricht: Der Vater hat dem Sohne die ganze zu erlösende Creatur übergeben, und ihm die Macht verliehen, jener das ewige Leben zu ertheilen. Das ist der Inhalt der Aussprüche: Alles ist mir von meinem Vater übergeben, kommet zu mir Alle, die ihr mit Mühe und Last beladen seid: ich will euch erquicken, und ihr werdet für eure Seele Ruhe finden [131]. Der Vater liebt den Sohn und hat ihm Alles in seine Gewalt gegeben; wer an den Sohn glaubt, der hat das ewige Leben, wer aber an den Sohn nicht glaubt, der wird das ewige Leben nicht sehen [132].

---

130) Joh. 17, 2. Hast du ihm doch Macht über alle Sterblichen gegeben, daß er Allen, die du ihm übergibst, das ewige Leben ertheile.

131) Matth. 11, 27—29.

132) Joh. 3, 35. 36.

Diese Macht Christi ist und wirkt mit ihm selber in der Kirche, in der er bleibt bis zum Ende der Welt, zur Vollendung und Erfüllung seines Werkes, das, von Ewigkeit her beschlossen, durch alle Zeit geht [133].

Wirkt aber die Kirche auf die Welt mit der Macht Christi, geht die supernaturale Kraft, die ihr gegeben ist, überall dahin, die wahre Natur, das höhere Wesen des Menschen zur Offenbarung und Darstellung zu bringen und erhält sie unmittelbar dadurch neben und nach andern Zeugnissen nothwendig

133) Mir ist alle Gewalt im Himmel und auf Erden gegeben; gehet hin und lehret alle Völker und taufet sie im Namen des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes; lehret sie Alles halten, was ich befohlen habe, und siehe! ich bin bei euch alle Tage bis ans Ende der Welt. Matth. 28, 18—20. Wie er denn vor Anfang der Welt in ihm (in Christo) uns erwählt hat, daß wir heilig und untadelhaft vor ihm leben sollen. Aus Liebe beschloß er, nach dem Wohlgefallen seines Willens, durch Jesum Christum zu seinen Kindern uns zu machen, zum Preise seiner herrlichen Gnade, die er uns so huldreich erwies in seinem geliebten Sohne, durch welchen wir Erlösung durch sein Blut, Vergebung der Sünden haben, nach seiner unermeßlichen Gnade, die er uns so reichlich bewies, in aller Weisheit und Einsicht, indem er uns das Geheimniß seines Willens entdeckte, nach seinem Wohlgefallen, nach welchem er bei sich beschlossen hatte, ins Werk zu setzen das Vollalter der Zeiten, um Alles in Christo neu herzustellen im Himmel und auf Erden. Ephes. 1, 4—10... Um einzusehen, welche Hoffnung es sei, zu welcher er auch berufen; von welcher überschwenglichen Herrlichkeit das Erbtheil seiner Heiligen, und von welcher unermeßlichen Größe seine Macht an uns sei, die wir glauben, gleich seiner mächtig wirkenden Kraft, die er an Christo bewies, als er ihn vom Tode erweckt und zu seiner Rechten im Himmel erhoben hat, hoch über alle Fürstenthümer, Mächte, Gewalten, Herrschaften und alle Namen, die genannt werden mögen, nicht allein in dieser, sondern auch in der künftigen Welt; indem er ihm Alles unter die Füße gethan, und ihn zum Haupte über die ganze Kirche gesetzt hat, welche sein Leib ist, die Erfüllung dessen, der Alles in Erfüllung vollendet Ephes. 1, 18—23.

auch das große Zeugniß des Geistes für sich; so gilt vom Katholischen, was Tertullian einstens vom Christlichen gesagt hat: er hat sich aber eben so tiefsinnig als wahr dahin ausgesprochen, daß die menschliche Seele von Natur eine Christin sei [184]. Es gilt aber dieser Ausspruch vom Katholischen um so mehr, weil im Grunde das natürliche Christenthum des menschlichen Geistes gerade in der Katholicität desselben besteht. Kann demzufolge gesagt werden, der Geist des Menschen sei von Natur katholisch; so wurzelt der große Inhalt, um den es sich in der christlichen Religion und Kirche handelt, zugleich in der eigenen Natur des Menschen, und dieser kann das positive Christenthum und die Kirche nur um den Preis verwerfen, daß er bei dieser Verwerfung sich selber hinwegwirft. Ist nun aber auf diese Weise das positive Christenthum nicht nur objectiv in und durch Gott, sondern eben so auch tief im Innersten des menschlichen Geistes gegründet; so ist es ein allseitig so fest gegründetes System, daß es fremder künstlicher Stützen nicht bedarf, um zu bestehen und fortzudauern, wenn schon seine Absicht gänzlich dahin gerichtet ist, sich mit der Welt, mit der Menschheit und ihren naturgemäßen Institutionen in die innerste Verbindung zu setzen, wodurch es dann Manchem scheint, als ob es durch das, was es selber durch seine Kraft stützt und aufrecht erhält, selbst auch gestützt und aufrecht erhalten werde. Mit der Macht, die es in sich selber hat, mit der Stärke, die es in sich fühlt, schirmt es sich selber gegen alle Stürme, die sich gegen es erheben. Nur frei will es sein in allen seinen Bewegungen und in allen seinen naturgemäßen Thätigkeiten, und zwar will es, wie die von ihm ungetrennte Kirche, mit seiner Freiheit das Ziel der eigenen Vollendung erreichen, an welche die der ganzen Welt geknüpft ist. Damit steht auch noch ein Anderes, das oben berührte Verhältniß der

---

184) *Tertull.* apologet. c. 17: O Testimonium animae naturaliter christianae!

Kirche zum Staate nämlich, in Verbindung, worüber wir uns nur ganz kurz noch aussprechen, und zwar mit Folgendem. Begreift sich die Kirche als die katholische, bethätiget sie sich unaufhörlich und stellt sie sich, als solche durch diejenigen dar, welche in ihr lehren, predigen, die Sakramente spenden und regieren, sieht der Wille der Kirche sich in allweg durch die kirchlichen Organe vollzogen; so wird der Staat eine Macht nur anzuerkennen, hochzuachten und frei gewähren zu lassen haben, die sich durch ihr Wirken als eine göttliche legitimirt und welche die Macht des Allgemeinen selbst ist, welcher das Besondere zwar widerstehen, welche es aber nicht besiegen kann, so wenig die Kirche darauf ausgeht, ein anderes nicht weniger durch Gott gesetztes Allgemeines, den Staat, niederzuhalten und herabzuwürdigen, da es vielmehr immer ihre Absicht ist, jede aus Gott gekommene Ordnung heilig zu halten und mit dem Freien als die selbst Freie sich in lebendige Verbindung zu setzen, für welche das Maaßgebende die christliche Wahrheit in dem schon gedachten universellen Sinne ist. Nur die Wahrheit rettet die Welt, wie oben schon ausgesprochen ist.

So sehr auch die Kirche, im objectiven Sinne genommen, die Kirche, wie sie von Gott ist und als solche fortbesteht, ihrem großen und erhabenen Begriffe immer entspricht; so gewiß ist doch, daß die in ihr Lehrenden und Regierenden nicht überall und zu allen Zeiten in gleichem Maaß und Umfang, in gleicher Kraft und Lebendigkeit dasjenige Bewußtsein von der Kirche in sich tragen, das diese von sich selber hat. Und doch sind nur jene Zeiten der Kirche die wahrhaft guten und glücklichen zu nennen, in welchen es ihr gelingt, den vollen Umfang ihres Bewußtseins und die Gesammtheit ihrer Kräfte durch ihre Organe in der Menschheit als daseiend und als wirkend zu erkennen. Nun gibt es aber, wie Thatsachen zeigen, Lehrer, welche viele Jahre hindurch vor den Zuhörern ein Christenthum lehren, welches dem objectiven in gar vielen Dingen unähnlich ist, und sie thun

dieß theils aus geistiger Schwäche theils aus indifferentistischer Kälte, was seinen letzten Grund allerdings wieder darin hat, daß es ihnen, vielleicht selbst wieder durch eigene Lehrer früher verdorben, nicht gelungen ist, sich eine adäquate Erkenntniß des eben so großartigen als tiefsinnigen christlichen Lehrsystems zu erwerben. Man denke an die Zeiten der sogenannten katholischen Aufklärung, und man wird Beispiele in Menge vor sich sehen. Eben so gelingt es aber auch gar Manchen, die in der Kirche regieren, indem sie durch geistige Beschränktheit befangen sind, nicht, die Kirche als die katholische im vollen und wahren Sinne des Wortes zu begreifen. Statt sie als jene oben geschilderte allgemeine Macht zu erkennen und als diese der Welt, der Menschheit und dem Staate gegenüber zur Geltung zu bringen, welches zugleich der einzige Weg ist, die Kirche zur wahren und unantastbaren Freiheit zu führen, sperren sie die Kirche diesen gegenüber in sich selber ab, trennen ihr Bewußtsein vom allgemeinen Weltbewußtsein los, bringen es sogar in Widerspruch mit demselben, wo sie können, und versetzen die Kirche in immer tiefere Knechtschaft, denn Knechtschaft wird immer und überall bestehen, wo man die wahre Freiheit noch nicht errungen hat. Wahrhaft und zugleich im edelsten und würdigsten Sinne frei ist die Kirche nur da, wo sie alle falschen Mächte der Erde geistig besiegt und alle wahren in Gott gegründeten Mächte der Welt für sich gewonnen hat. Man legt beim Staate Bitten ein, er möge die Kirche frei lassen. Es mag gut sein; allein man vergesse nicht, daß der Staat, von dem thatsächlich angenommen wird, er könne und dürfe der Kirche Freiheit geben, dieselbe Freiheit, die er gibt, auch wieder nehmen kann; es scheint so zu sagen in sein Belieben gestellt, Freiheit aus Gnade zu verleihen, und Freiheit wieder zu entziehen. Das ist ein eben so großes Mißverhältniß als eine durchaus unwürdige Vorstellung, nicht etwa nur von der Kirche, sondern vom Staat selber, der schon seinem Begriffe nach mit einer solchen Willkührlichkeit und Zufäl-

ligkeit nicht behaftet sein darf. Das Wahre hierin ist: die Kirche darf sich nicht durch den Staat befreien lassen, sondern sie muß sich selber befreien; sie wird sich aber selber befreien, wenn sie den Inhalt ihres Glaubens, den Manche im Zustande der Abstractheit erhalten wollen, als allgemeines höheres Weltbewußtsein zur Geltung bringt, und somit das sonst Abstracte als ein in der Menschheit Concretes und Lebendiges erweist. Der allgemeine Glaube der Kirche, von allem Besondern als absolute religiöse Wahrheit erfahren, wird von selber alle jene Hemmungen und Beschränkungen hinwegräumen, die der Freiheit der Kirche im Wege stehen, und es wird dem Staate, dessen Glieder von derselben Wahrheit erfüllt, belebt und bewegt sind, unmöglich seien, eine Macht in ihrem Laufe aufzuhalten, welche als die schlechthin allgemeine das Zeugniß der Wahrheit in einem jeden Menschengeist sich gewonnen hat. In der Katholicität der Kirche liegt auch die Freiheit der Kirche: das ist der tiefste Grund derselben: je mehr demnach die Kirche als die katholische sich begreift und bethätiget, desto freier wird sie sein, frei aus und durch sich selber: die Freiheit ist hier selbstständige Macht. Was endlich Alles ist und Alles für sich hat, hat nothwendig auch auf religiösen Boden alles Besondere für sich. Die Macht des Allgemeinen ist Macht des Allgemeinen eben dadurch, daß sie in allem Besondern sich setzt und in allem Besondern wirkt! — Der Staat, der gegen die allgemeine Kirche ist, wird die Welt wider sich selber aufbringen, und sein Streben kann nur als etwas Nichtiges sich erweisen. Darum liegt, wie zu jeder Zeit, so insbesondere jetzt, Alles daran, katholisch sich zu begreifen und katholisch sich zu bewähren. Sei wahrhaft katholisch, und du wirst frei sein!

24) Liegt die Aufgabe der Kirche, die sich selber und das Ziel der wahren Bewegung in der gegenwärtigen Zeitströmung versteht, darin, den Inhalt des Glaubens als den wahrhaft allgemeinen zu offenbaren, dem, wie er selbst kein Besonderes

und Abstractes ist, auch kein Besonderes und Abstraktes daurenden Widerstand leisten kann; so scheint mir diese Aufgabe vordersamst durch das Lehramt, durch die Wissenschaft vollzogen werden zu müssen. Wir verstehen aber hierunter nicht die Wissenschaft in dem Sinne, wie sie bisher größtentheils genommen worden ist, und wollen darum nicht so fast sagen, man müsse fleißiger denn bisher mit dogmatischen, moralischen, kirchenhistorischen und kirchenrechtlichen Wahrheiten sich befassen, und insbesondere suchen, diese in eine engere Beziehung zum Leben zu bringen, als es lange her geschehen: vielmehr geht unsere Ueberzeugung dahin, es seien von der Kirche aus ganz neue Lehrstühle der Wissenschaft zu gründen, ohne darum auf die Abschaffung der alten anzutragen, oder ihre Selbstständigkeit zu trüben, was eben so thöricht als erfolglos sein würde. Bei den eben beregten neuen Lehrstühlen der Wissenschaft handelt es sich natürlich weder um medicinische, noch kameralistische, noch technische, noch mechanische, noch andere derartige Erkenntnisse und Fertigkeiten, sondern um Feststellung und Verbreitung jener Wahrheiten, die auf dem Gebiete des Religiösen und Sittlichen einer bedeutenden Wirksamkeit sich erfreuen, in Beziehung auf welche aber die neueste Zeit vielleicht am besten gezeigt hat, wie sehr das klare Verständniß derselben bei sehr Vielen der Zeitgenossen mangle, welche große, kaum glaubliche Verwirrung der Begriffe aber auch in den wichtigsten Dingen eben durch diesen Mangel entstanden sei. Wir werden die Disciplinen, auf deren Einführung wir von Seite der Kirche dringen, kurz nach einander anführen.

25) Die erste und vielleicht bedeutendste ist die christliche Philosophie oder die Philosophie des Christenthums. Wir verstehen unter dieser die Philosophie in dem Umfange, in welchem sie bisher genommen worden ist, aber wir fassen sie so, wie sie durch das christliche Princip bestimmt ist. Daß nicht alle Theile der sonstigen Philosophie von gleicher Bedeutung für die christliche seien, versteht sich wohl

von selber. Wir wollen, ehe wir die für uns wichtigen Theile dieser Disciplin näher berühren, die Gründe kurz angeben, die wir für die Forderung derselben in unserer Zeit und in der nächsten, vielleicht langen Zukunft haben.

Soll es in der kirchlichen Aufgabe liegen, den Inhalt des Glaubens als ein schlechthin Allgemeines aufzuzeigen; so reichen dazu die gewöhnlichen theologischen Disciplinen, und insbesondere Dogmatik und Moral allein nicht hin. Die Macht des christlichen Princips erstreckt sich noch viel weiter. Die Apologetik, und noch mehr die Theorie der Religion und Offenbarung haben dem Mangel durch Erweiterung des christlichen Gesichtspunktes abzuhelfen gesucht, aber das diesen für sich selber sehr wichtigen Disciplinen angewiesene Gebiet hat dann doch wieder seine natürlichen Grenzen, die enger gezogen sind als die der christlichen Philosophie. Die Theologie des Mittelalters hat mit ihrem eben so scharf- als tiefsinnigen Geiste bald gefühlt, wie nothwendig es sei, auch in die Philosophie überzugehen, wenn der ganze und volle Umfang der christlichen Wahrheit, oder die christliche Wahrheit in ihrem universellen Charakter manifest werden soll. Auch ist nicht zu vergessen, daß in den letzten fünf Decennien die Philosophie sich vielfach mit der christlichen Theologie befaßt hat, so daß es nicht auffallen kann, wenn ihrerseits nunmehr auch die Kirche jene Philosophie zur Darstellung kommen läßt, die in den Principien des Christenthums enthalten ist. Allerdings ist nicht zu verkennen, daß die Philosophie, welche in ihr Bereich die Theologie gezogen, den Inhalt des Christenthums, ohne in die Tiefe seines Wesens einzugehen, im Ganzen nur zum Symbol gewisser philosophischer Wahrheiten gemacht hat, so daß das Christenthum auf der Stufe der Vorstellung nur dasselbe lehrt, was die Philosophie auf der Stufe des Denkens. Dabei kommt es nun freilich für die Philosophie zu gar keinem Fortschritt, denn während von dem Vorurtheil ausgegangen wird, das Theologische sei nur ein Symbol des Philosophischen, kann kein Interesse bestehen, das Christliche

n seinem eigenthümlichen Wesen kennen zu lernen. Ja nicht in einziges neues, der Philosophie als solcher fremdes Moment hat man am Christenthum aufzufinden gewußt, das nicht in der Philosophie als ein allbekanntes schon vorkäme, nur habe es die Philosophie denkend, während die Theologie es bloß vorstellend im Besitze habe[135]). Umgekehrt wird es sich mit der christlichen Philosophie verhalten müssen. Ohne mit der Dogmatik und Moral in irgend einem Widerspruche zu stehen, hat sie gleichwohl nicht den Inhalt dieser, sondern einen andern. In welcher Art, werden wir sehen, wenn wir ihre Theile bestimmen.

Die Kirchenväter und mittelalterlichen Theologen haben die christliche Philosophie meistens in Verbindung mit der Theologie vorgetragen. Unsere gegenwärtige Zeit aber verlangt eine eigene, von der Theologie getrennte Behandlung dieser ihr so wichtigen Wissenschaft. Es wird jedoch die christliche Philosophie nach der heiligen Schrift Alten und Neuen Testaments auf die Schriften der Kirchenväter und mittel-

135) Sehr gut sagt hierüber Schelling: „Enthält das Christenthum unter bloßer geschichtlicher und bildlicher Einkleidung nichts Anderes, als was die Philosophie unabhängig von ihm schon hat; so hat die Philosophie nichts an ihm, und es ist nur im Weg und müßte sobald als möglich abgethan werden. Es wäre eben, als wenn man in der Natur nur eine Allegorie allgemeiner sittlicher Wahrheiten sehen wollte, durch die sich Niemand in seinem Wissen erweitert und bereichert fühlen würde, indeß zugleich der Natur alle selbstständige Wahrheit genommen wäre. Ist aber der Fall der, daß die Verhältnisse, auf welchen das Christenthum nach seiner eigenen Angabe beruht, wirkliche aber als allgemeine noch nicht erkannte Verhältnisse sind, — da ist eine große Erweiterung der menschlichen Erkenntniß gegeben. Mit der Offenbarung sich beschäftigen, um sie nur wieder in Philosophie, d. i. in das, was unabhängig von ihr schon gewußt wird, aufzulösen, wäre ein der Philosophie unwürdiges Treiben, da sie vielmehr immer auf Erweiterung des menschlichen Wissens bedacht sein soll." Vorwort zu H. Steffens nachgelassenen Schriften S. XXII. XXIII.

alterlichen Theologen wie auf ihre traditionellen Quellen zurückgehen, ohne jedoch dadurch an der weitern Entwicklung sich gehindert zu sehen. So gewiß Manche, so bald sie nur von einer christlichen Philosophie hören, zum Voraus schon dem Gedanken Raum geben, es höre da nothwendig alle Philosophie auf, wo eine Auctorität gebiete; so gewiß ist doch, daß gerade die christliche Philosophie, als deren Hauptvertreter im patristischen Zeitalter Augustinus angesehen werden kann, keine andere Auctorität anerkennt, als Gott und die Wahrheit. Wohl sind Plato und Aristoteles große philosophische Geister gewesen: allein den Philosophen ist die wahre Philosophie immer vorzuziehen, und es zeigt sich in That und Wahrheit, daß die christliche Philosophie, wie sie etwa durch Augustinus vertreten ist, durch ihre Allgemeinheit zu der Wahrheit ein ganz anderes Verhältniß habe, als das System des Cartesius, welches zu jener Allgemeinheit der Vernunft, zum Reiche ewiger und nothwendiger Wahrheiten nicht in gleicher Beziehung steht [136]). Je christlicher, desto allgemeiner, desto wahrer. Damit steht im engen Zusammenhange, was schon oben bemerkt worden ist, daß das Christenthum die Reform der Glaubens-

---

136) Fenelon sagt in seinen *Lettres sur la religion*, lettre IV hierüber sehr gut: Si j'avois a croire quelque philosophe sur la reputation, je croirois bien plutot Platon et Aristot, qui ont été pendant tant de siecles en possession de decider: je croirois meme saint Augustin bien plus que Descartes sur les matières de pure philosophié; car outre qu'il a beaucoup mieux su les concilier avec la religion, on trouve d'ailleurs dans ce Père un bien plus grand effort de genie sur toutes les verites de metaphysique, quoiqu'il ne les ait jamais touchées que par occasion et sans ordre. Si un homme éclairé rassembloit dans les livres de saint Augustin toutes les vérités sublimes que ce Père y a repandues comme par hasard, cet extrait, fait avec choix, serait tres superieur aux Meditations de Descartes, qoique ces Meditations soient le plus grand effort de l'esprit de ce philosophe.

und Sittenlehre auch der natürlichen Religion sei, die im Heidenthume von einer Entstellung zur andern geschritten ist. Denn eben mit seiner Vernunftallgemeinheit stellt das Christenthum her, was von ihr abgefallen ist. Athanasius unterscheidet einen zweifachen Logos: den absoluten, welcher der Sohn Gottes ist, und den Weltlogos, d. i. die allgemeine Weltidee. Diese letztere aber, die allgemeine Weltidee, ewig gesetzt durch den Gedanken und Willen des Vaters, hat der Sohn bei der Weltschöpfung verwirklichet. Auf sie und auf die in ihr von selbst enthaltene allgemeine Wahrheit führt er zurück durch das Werk seiner Erlösung, vor Allem durch die von ihm verkündete absolute Wahrheit, welche im Zusammenhange steht mit dem Offenbarungsganzen und der Mittelpunkt desselben ist. Der Logos mit seinem Lichte erleuchtet einen jeden Menschen, der da in die Welt kommt [137]. Auf dieses ursprüngliche Verhältniß und auf diesen ewigen Zusammenhang des Christenthums mit der Wahrheit, wie sie in und aus Gott ist, haben vor Allem die alexandrinischen Theologen, wie Clemens und Origenes, die Wissenschaft als auf ein großes Prinzip zurückgeführt. Das ist der Grund, warum jetzt noch eine Philosophie in dem Maaße mehr die Zustimmung der unbefangenen Menschheit hat, in welchem sie mit dem Christenthume in Verbindung steht. Und wer möchte läugnen, daß die auf dem Grundsteine des Christenthums aufgebaute Philosophie am Ende keine ihrer unbedeutendsten Missionen an die Philosophie selbst hat, wie sie schon längst und noch immer von den Philosophen repräsentirt ist, und welche so sehr im Pantheismus, Materialismus und Atheismus versunken dasteht, daß in der That eine höhere Hand erscheinen muß, die Philosophie selbst aus so unwürdigen Banden zu befreien!

---

137) Joh. 1, 9.

Nach diesen mehr ins Allgemeine gehenden Bemerkunge wenden wir uns dem Besondern zu, obschon wir auch hie die Objecte nur kurz berühren.

Oben an steht in der christlichen Philosophie die Metaphysik als der wichtigste Theil derselben. Das allgemein und besondere Object der Metaphysik wird als bekannt vorausgesetzt. Dieses Object verändert sich in der christliche Metaphysik nicht, wohl aber die Art und Weise, wie da Object erkannt wird. Wenn schon Aristoteles in seiner Metaphysik die Bemerkung gemacht hat, die Wissenschaft habe es mit den letzten Gründen und den Principie zu thun [138]); so ist dieß auf christlichem Boden nicht anders und das Gleiche ist zu sagen, wenn Aristoteles die Wissenschaft vorzugsweise die Wissenschaft des Allgemeinen (ἐπιστημη καθολου) sein läßt [139]). Aber Alles verändert sich wenn es auf die Bestimmungen der Objecte, so wie au die Bestimmungen der letzten Gründe, der Principien un des Allgemeinen ankommt. Wir sind weit davon entfern eine Vergleichung zwischen der heidnischen und der christlichen Metaphysik hier anzustellen; die Hauptsache ist, da die christliche Metaphysik die wahren Principien und di wahre Allgemeinheit, unvermischt mit Falschem, und darum nach anhaltenden tiefern Studien allgenügend für jede Geist aufstellt, der nicht von Interessen getrieben ist, di mit den bösen Neigungen der Seele im Bunde stehen. I der That, hier zeigt die christliche Wissenschaft ihre herrli Seite darin, in den Offenbarungswahrheiten eine Allgemein darzustellen, die nur aus der absoluten Wahrheit sein ka In den philosophischen Schulen ist ein System das G des andern; die vom Christenthum aufgestellte Metaph bietet ewige, unvergängliche Wahrheiten dar.

---

138) Metaphys. I. 1. 2.
139) Ibid. I. 2.

Daß diese ewigen Wahrheiten in verschiedenen Zeiten von der Philosophie selbst am meisten übersehen worden sind, daran trägt das Christenthum die Schuld nicht: es hat seine Wahrheiten sogar von den Dächern herab verkündet. Wir wollen der Philosophie schlechthin keine Schranken setzen, sie sei und bleibe frei, ganz unumschränkt frei und selbstständig. Aber es scheint, sie gebe sich die Bestimmung, allen und jeden Irrthum erschöpfen zu müssen, bevor in ihr die Sehnsucht erwacht, auch in der göttlichen Offenbarung sich umzusehen, nicht um von Vorne herein daran zu glauben, sondern vor der Hand nur, um ihre Wahrheiten zu erfassen, zu verstehen, zu prüfen und zu würdigen. Jene Sehnsucht nach einem Bessern und den Geist Befriedigenden ist zwar in diesen Geistern längst erwacht: wenn Plato nach einem offenbarenden höhern Wort voll Hoffnung und Erwartung emporgeblickt hat, so hat in unsern Tagen Schelling mit gleichem Verlangen nach dem ächten Theismus sich gesehnt, in den Worten: „O! daß er käme, der uns den ächten Theismus lehrte, die Höhen und Tiefen dieses wundervollen Systems uns eröffnete! Er würde ein empfängliches Geschlecht finden, nachdem wir zwar den einfältigen Glauben unserer Väter nicht wieder gewonnen, aber doch die leeren Begriffe eines sogenannten philosophischen Glaubens und Unglaubens, mit dem wir uns so lange gebrüstet, schwerlich belehrt von ihrer Unzulänglichkeit, rein in uns ausgerottet haben [140].“

Diesen ächten Theismus lehrt das Christenthum, dieses wundervolle System mit allen seinen Höhen und Tiefen liegt in der positiven Offenbarung, und man darf sich nur die Mühe geben, es da zu suchen, da es sich denn willig, wenn auch nicht ohne alle Anstrengung finden läßt.

Die christliche Metaphysik vereinigt mit der Gotteslehre noch die Lehre vom Geiste und von der Natur, und zwar

140) Schelling: Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen des Herrn Fr. Heinr. Jacobi, S. 180.

eine Lehre vom Geiste, bei welcher der Geist selbst es fühlt und begreift, daß sie mit seinem Wesen in der innersten Uebereinstimmung ist, was die Probe ihrer Wahrheit abgibt, — und eine Lehre von der Natur, mit welcher das Wesen der Natur in seinen Manifestationen in Harmonie ist. Geist und Natur zeugen für den Gott der Christen, durch den beide sind und für den beide sind.

Es mag hier der Ort zu zwei Bemerkungen sein, wovon die erste auf die Stellung des Christenthums zur geistigen Entwicklung in der Menschheit, die andere auf die Stellung der Philosophie in demselben Betreff sich bezieht. Diese Bemerkungen sollen keine allgemeinen, sondern ganz besondere sein, an welchen wir aber etwas Allgemeines nachweisen wollen.

Man hat auf dem Gebiete weltlicher Philosophie schon oft etwas für ein Resultat der Entwicklung gehalten, was in der positiven Offenbarung längst, ja Jahrtausende vorher ausgesprochen da lag. Wir geben Beispiele. Die Naturwissenschaft hat geglaubet eine Entdeckung zu machen, wenn sie in der Natur ein Gesetz der Gegensätzlichkeit, oder auch ein polares Verhalten ersah. Wir haben aber an einem andern Orte nachgewiesen, daß das Buch Sirach, Athanasius, Bonaventura, Nikolaus von Cusa u. A. diese Gegensätzlichkeit schon lange gelehrt haben [141]).

Die Chemie der neuesten Zeit stellt unter historischer Anknüpfung an frühere Vorstellungen eine Elementenlehre auf und erklärt darnach das Werden der Dinge. Das Buch der Weisheit aber, die Väter der Kirche, die Theologen des Mittelalters, selbst Concilien lehren eine göttliche Schöpfung der allgemeinen Elemente, eine Schöpfung jener schlechthin einfachen Substanzen, aus welchen sofort das concrete Leben der Naturwesen sich gestaltet hat [142]).

141) Vgl. uns. Dogmat. III. S. 191—196. 315—320.

142) Zu diesen Chemikern gehört vorzugsweise Liebig. Die Ueber-

Man hält philosophischerseits den Cartesius für den Urheber des Satzes: ich denke, also bin ich, und bringt damit in nächste Verbindung die Construction des Selbstbewußtseins. Allein dem Tieferblickenden und Gelehrtern ist bekannt, daß der eigentliche und wahre Urheber von beidem Augustinus (dem Raimund von Sabunde folgte), Cartesius aber der Sache nach nur Copist ist, wenn er auch im Formellen einige, zum Wesen jedoch selbst nicht nothwendig gehörige Erweiterungen aufzuzeigen hat [143]).

Man nennt Kant den Urheber des moralischen Beweises für das Dasein Gottes. Die Wahrheit aber ist, daß Raimund v. Sabunde der Urheber des moralischen

---

einstimmung seiner Lehre von den Elementen mit der christlichen habe ich anderwärts [Dogmat. III. 145] dargethan. Merkwürdig ist, was Liebig im Allgemeinen über das Verhältniß des Christenthums zur Naturwissenschaft urtheilt. Er sagt: „die Geschichte des Menschen ist der Spiegel der Entwicklung seines Geistes, sie zeigt uns in seinen Thaten seine Fehler und Gebrechen, seine Tugenden, seine edlen und unvollkommenen Eigenschaften. Die Naturforschung lehrt uns die Geschichte der Allmacht, der Vollkommenheit, der unergründlichen Weisheit eines unendlich höheren Wesens in seinen Werken und Thaten erkennen; unbekannt mit dieser Geschichte, kann die Vervollkommnung des menschlichen Geistes nicht gedacht werden, ohne sie gelangt seine unsterbliche Seele nicht zum Bewußtsein ihrer Würde und des Ranges, den sie im Weltall einnimmt. Die Religion der Griechen und Römer, des Heidenthums, sie gründete sich in ihrem Ursprung auf eine unvollkommene und falsche Anschauung der Naturerscheinungen; ihr Geist, ihr Auge war der Erkenntniß der nächstliegenden Ursachen von Naturwirkungen vorschlossen; sie richteten ihre Gebete an rohe Naturgewalten. Ein jeder Aberglaube versetzt uns in das Heidenthum. Darin liegt eben der hohe Werth und die Erhabenheit der Naturerkenntniß, daß sie das wahre Christenthum vermittelt." —

143) Ueber das Verhältniß des Augustinus und Raimund von Sabunde zu Cartesius in dieser Beziehung vgl. meine Dogmat. III. 573—588. Auch in Absicht auf den Zweifel gilt dasselbe Verhältniß.

Beweises in der Form ist, die wir sammt dem Inhalte bei Kant weit später wieder finden; nur ist der Beweis bei Raimund weit allseitiger, wahrer und lebendiger geführt [144]).

Man ist gewohnt, Kant als denjenigen anzusehen, der eine geist- und lebensvollere Naturbetrachtung eingeführt habe. Allein in That und Wahrheit hat gerade diese Betrachtung weit früher begonnen, denn wir sehen sie schon bei den Vätern der Kirche und den mittelalterlichen Theologen, und Raimund von Sabunde so wie Nicolaus von Cusa [145]) hatten der neuern Zeit so vorgearbeitet, daß im Grunde von eigentlichen und wahren Entdeckungen wenig die Rede sein kann [146]).

Auf dieselbe Art verhält es sich noch mit vielem Andern. Das Christenthum gab den Anstoß: später hat man in der Philosophie Manches weit eher verunstaltet, als besser gemacht. So finden wir z. B. den Satz des Malebranche, daß wir Alles in Gott schauen, weit reiner und wahrer bei den Kirchenvätern ausgesprochen.

Selbst in den encyklopädischen, mathematischen, geographischen und andern Wissenschaften haben die christlichen Theologen den ersten Anstoß zu den großen Erfindungen und Entdeckungen gegeben. Allerdings hat die göttliche Offenbarung zunächst zu solchen Erkenntnissen nicht geführt: aber der durch sie gewaltig erregte und stets gepflegte Wissenstrieb hat aus den primären Erkenntnissen durch Combinationen zu secundären geführt, und Gelehrte zur Erscheinung gebracht, die in ihren Gedankenschöpfungen jetzt noch

144) Vgl. m. Dogmat. II. 104. 105.

145) Ueber den Letztern sagt Alex. v. Humboldt im Kosmos II. 140: „Ein teutscher Cardinal, Nicolaus von Cues, hatte zuerst die Geistesfreiheit und den Muth, fast hundert Jahre vor Copernicus, unserem Planeten zugleich wieder die Axendrehung und die fortschreitende Bewegung zuzuschreiben."

146) Ueber die christl. Anschauung der Natur vgl. m. Dogmat. III. 281—351.

fortleben. Zu ihnen gehört der Prior der Karthause bei Freiburg i. B., Gregorius Reisch, dem in neuester Zeit noch Alexander v. Humboldt ein sehr ehrenhaftes Denkmal gesetzt hat [147]). Schon in der Mitte des achten Jahrhunderts kam der bekannte scharfsinnige irische Priester Virgilius [148]) durch seine Studien zu dem Resultate, daß die Erde eine runde Gestalt habe, und daß es daher nothwendig Gegenfüßler geben müsse, — der erste klar ausgesprochene Gedanke von einem vierten Welttheil. Es hat nicht gefehlt, seine Gedanken zu entstellen und ihn — vielleicht auch aus Mißverständniß, der Ketzerei zu beschuldigen [149]). Allein wie wenig dieß gefruchtet habe, sehen wir daraus, daß Virgilius, wie

---

147) Alexander v. Humboldt sagt in Kosmos I. 73: „die Margarita philosophica des Priors der Karthause bei Freiburg, Gregorius Reisch, erschien zuerst unter dem Titel Aepitome omnis philosophiae, alias Margarita philosophica tractans de omni genere scribili . . . Das Werk hat einen großen Einfluß auf die Verbreitung mathematischer und physikalischer Kenntnisse im Anfang des 16. Jahrhunderts ausgeübt, und Chasles, der gelehrte Verfasser des Apercu historique des methodes en Geometrie (1837) hat gezeigt, wie wichtig die Reischische Encyklopädie für die Geschichte der Mathematik des Mittelalters ist. Ich habe mich bemüht, durch eine Stelle, die sich in einer einzigen Ausgabe der margarita philosophica, der von 1513 (bis 1535 waren schon 15 Ausgaben erschienen) findet, die wichtigsten Verhältnisse des Geographen von St. Dieu Hylacomilus (Martin Waldsenmüller) der den Neuen Welttheil zuerst (1507) Amerika genannt hat, zu Amerigo Vespucci, zu dem König Renatus von Jerusalem, Herzog von Lothringen, und zu den berühmten Ausgaben des Ptolomäus von 1513 und 1522 zu entwirren; s. mein Examen critique de la Géographie du Nouveau Continent et de progrès de l'astronomie nautique aux 15 et 16 siècles. Tom. IV. p. 99—125."

148) Auch Vergelius, Feargil, Feargal.

149) Bonifac. Epist. in Biblioth. Patrum: Quod alius mundus et alii homines sub terra sint, seu alius sol et luna . . . Si essent antipodes, alii homines adeoque alius Christus introduceretur.

er Bischof von Salzburg wurde, so auch dieser blieb, und daß ihn Gregor XI im J. 1233 unter die Zahl der Heiligen setzte [150]).

Das Angeführte, Weniges nur von dem so Vielen, das herbeigezogen werden müßte, wenn es auf etwas Ausführliches angelegt werden wollte, sollte bloß zum Beispiele dienen, zu welchem Grad und Umfang des Wissens das Christenthum den Geist geführt habe, von dem nicht einmal zu sagen, was es im Allgemeinen, dem Heidenthum gegenüber, für die Intelligenz der Menschheit gewirkt hat. Aber dieß Alles bleibt in der Regel dem abstracten Philosophen verborgen, und er spricht von Fortschritten auf seiner Seite, wo in That und Wahrheit nur Copien des Christlichen sind.

Wie ganz anders als jetzt wird die Geschichte der Philosophie und die der Literatur überhaupt dann aussehen, wenn die Theologie jene großen Entwicklungen und Fortschritte, die auf ihrer Seite sind, sich auch zugeschrieben haben wird. Das in dieser Hinsicht noch immer bestehende Unrecht ist maaßlos.

Dieß leitet uns zu der zweiten oben versprochenen Bemerkung über. Sie betrifft den philosophischen Fortschritt. So gerne wir auch geneigt sind, überall aus vollem Herzen einen Fortschritt anzuerkennen, wo wirklich fortgeschritten worden ist, und so wenig wir der Philosophie den ihrigen im Allgemeinen und Besondern bestreiten; so weit stehen wir doch von der Bereitwilligkeit ferne, der Philosophie Erfolge zuzuschreiben, die dem Christenthum angehören, oder der Philosophie als Fortschritt anzurechnen, was, näher betrachtet, Rückschritt ist. Ueber den ersten Punkt haben wir schon verhandelt, den andern stellt die Geschichte der Philosophie in großer

150) Man muß sich daher wundern, wenn d'Alember im discours prelim. de l'Encyclopedie und Campbel Strictures on the Ecclesiast. and lit. hist. of Ireland von einer Dienstentsetzung und Verdammung des Virgilius durch den römischen Hof sprechen.

Klarheit dar. Selbst denjenigen philosophischen Systemen, welche wir seit fünfzig Jahren auf einander haben folgen sehen, und die am meisten von Fortschritten gesprochen haben, kann mit leichter Mühe nachgewiesen werden, daß sie von überlieferten Vorurtheilen ausgegangen sind. Wir haben dieß an einem andern Orte nicht nur im Allgemeinen bemerkt.[151]), sondern zugleich auch historisch nachgewiesen, daß gewisse Grundanschauungen der gegenwärtigen Philosophie sich ohne Unterbrechung zurückleiten lassen bis auf die ältesten griechischen Philosophen [152]), und es wird dem dort gewonnenen historischen Resultate leicht noch ein anderes an die Seite zu setzen sein, dahin lautend, daß gerade in Betreff jener Grundanschauungen von dem buddhistischen Nichts, von dem chinesischen Tian und Tao, von dem persischen Zeruane Akerene und dem ägyptischen Amun an, bis zum Hegelschen reinen Sein herab nicht nur kein Fortschritt gemacht, sondern immer nur die alte Vorstellung unter Modificationen wiederholt worden ist, welche im Grunde die Sache selbst wenig berühren. Die Aufgabe der christlichen Philosophie, diesen althergebrachten Grundanschauungen gegenüber, ist nun keine andere, als die zweifache: zuerst die innere Unwahrheit, ja selbst die logische Falschheit jener Vorstellungen, die mit fast dämonischer Gewalt sich in die Herrschaft fast aller Zeiten gesetzt haben, nachzuweisen, sodann an die Stelle der Unwahrheit die positive Wahrheit zu bringen, welche, rückwärts in der Geschichte gesehen, zwar werth gewesen wäre, Herrschaft über die Zeiten zu gewinnen, die aber, da dieß nur sehr gebrochen und theilweise der Fall gewesen, ihre großartige und beglückende Thätigkeit in einer noch langen Zu-

151) In uns. Darstellung und Kritik des Hegelschen Systems S. IV—VI.

152) Vgl. den ersten Band uns. Philosophie des Christenthums S. 9—820, und den historischen Excurs in unserer Darst. u. Kritik des Hegelschen Systems S. 38—150, der den großen Zeitraum von den Eleaten bis Hegel in sich schließt.

kunft entfalten mag. So viel leuchtet uns auf das Klarste ein: in der neueren bessern Zeit, der wir, so Gott will, entgegen gehen, wird die christliche Philosophie mit ihren großartigen, tiefen und universellen Wahrheiten ein sehr bedeutender Mitfactor des neuen, wiedergeborenen höhern Erkennens und Lebens sein. Und hiebei wird sie nur mit Freude und Dank auf alle jene Strebungen hinsehen, welche, unabhängig von ihr, die bessere Philosophie der Zeit an den Tag gibt, welche mit ihr zu Einem Zwecke wirkt [153]).

Nach der christlichen Metaphysik, welcher sich die christliche Natur- und Geisteslehre zur Seite stellt, ist eine sehr bedeutungsvolle Disciplin die christliche Philosphie der Geschichte. Auch hier ist der eigentliche Zielpunkt wiederum das Allgemeine, und zwar wie dieses in der engsten Verbindung mit dem göttlichen Weltplan steht, ja der göttliche Weltplan selbst ist. Dem heidnischen Geiste mangelte das Bewußtsein eines universalhistorischen Lebens [154]), denn es mangelte ihm nicht nur das Bewußtsein der Einheit des menschlichen Geschlechtes, so wie eines allgemeinen durch Gott bestimmten Weltzweckes, sondern es mangelte ihm auch das Bewußtsein eines durch alle Zeiten hindurchlaufenden göttlichen Planes, welcher in Einem ganzen Geschlechte jenen Einen großen Zweck zur Erfüllung bringen will. Das Bewußtsein aber, welches dem Heidenthume mangelte, hat das Christenthum als das seinige, und zwar dieses als das gottgewirkte, — gottgewirkt durch positive Offenbarung. Das Bewußtsein, welches das Christenthum hinsichtlich der Weltgeschichte hat, ist schon hinsichtlich seines allgemeinen Objects selbst etwas Allgemeines, — das

---

153) Wir machen hier beispielsweise nur auf die Philosophie Senglers aufmerksam.

154) Vgl. unsere Schrift über das Wesen der kathol. Kirche. 2. Aufl. S. 164.

weltgeschichtliche Bewußtsein des Christenthums ist ein allgemeines, d. i. katholisches Bewußtsein. Allein das historische Christenthum bleibt nicht bei ihm selber stehen, es ist sich nicht bewußt, bloß um sich bewußt zu sein und zu bleiben, sondern es erkennt zugleich seine eigene allgemeine welthistorische Aufgabe, die darin besteht, durch seine Thätigkeit die Welt das absolute Ziel erreichen zu lassen. Das ist das offene Geheimniß der Weltgeschichte; damit kommen wir aber auf ein Früheres, nämlich darauf zurück, daß es Aufgabe der Kirche sei, durch das Princip der Erlösung das Princip der Schöpfung wieder zu gewinnen und als das wiedergewonnene in der Welt zur Offenbarung und Darstellung zu bringen [155]). Die innerste Angelegenheit der Weltgeschichte, ihr Kern- und ihr Mittelpunkt ist das Christenthum. Wenn dieß die christliche Philosophie die Geschichte erkennt, so erkennt sie zugleich das Andere, daß das Christenthum dasjenige sei, auf welches sich die Thätigkeiten der göttlichen Providenz gleichfalls als auf ihren Mittelpunkt beziehen: das Christenthum ist dasjenige, was die Providenz in der Menschheit zur Ein- und Durchführung bringen will: diese Ein- und Durchführung hat sie sich als ihren Hauptzweck gesetzt. Der göttliche Rathschluß erfüllt sich in der Menschheit durch das Christenthum: das christliche Princip ist Princip der Weltgeschichte. Auf einem andern Standpunkte wird sie nicht begriffen; ohne daß das Christenthum ihr Mittelpunkt ist, gibt es in ihr weder Plan noch Einheit. Der in der Weltgeschichte sich realisirende absolute Zweck ist eben so der christliche Zweck, wie der christliche Zweck der Schöpfungszweck ist. Wie aber Christus der Urheber einer neuen Welt und eines heiligen Lebens in ihr ist; so ist er in seiner Gottmenschheit zugleich auch die

155) Vgl. uns. Schrift: das Wesen der kathol. Kirche, besonders S. 157—176: der Katholicismus und die göttliche Idee, die kathol. Kirche und die Weltgeschichte.

Urconstruction dieses Lebens. Sein Bild will sich in Allem abbilden: überall will Er Gestalt gewinnen. Und Er, der der Wiederbringer aller Dinge ist, der die uralten großen Widersprüche gehoben, alle unwahren Gegensätze vernichtet und die wahre göttliche Einheit hergestellt hat, — Er hat in der Menschheit nicht eine Religion, sondern die, d. i. die absolute Religion gestiftet, die Weltreligion ist. Die christliche Idee ist jenes plastische Princip, welches im erlösten Geschlechte fort und fort jenes Leben ausgestaltet, in welchem sich der Schöpfungs- und Erlösungszweck erfüllt sehen. Nie wird ein anderes Princip, nie eine dem Christenthum fremde Potenz in die Geschichte eintreten können, die sich neben das Christenthum, oder gar über dasselbe stellen dürfte. Nur Christo und seine Religion ist Macht über alle Sterblichen verliehen. Aufgabe der Geschichte ist, den von Christo ausgehenden Lebensproceß zu Ende zu führen; arge Verkennung des Geistes der Geschichte, Wahn und Täuschung ist es darum von Seite Vieler, einen andern Geschichtsprozeß in der Menschheit zu statuiren, als den christlichen. Auch für das Gebäude der Weltgeschichte gilt das Wort: Einen andern Grund kann Niemand legen, als den, der schon gelegt ist: und dieser ist Christus; so wie das andere: Wir haben auf keinen Andern zu warten. Was im Allgemeinen gilt, gilt eben so im Besondern. Wenn die Weltgeschichte die Menschheit ist, wie sie als Geschichte existirt; so legt sich der weltgeschichtliche Gedanke zugleich allem Particulären unter. Die Geschichte der Völker, der Staaten und der menschlichen Individuen ist nur in sofern im wahren Sinne des Wortes Geschichte, als sie vom universellen Geiste der Historie ergriffen, bewegt und bestimmt sind. Den universellen Geist aber gibt der im Entwicklungsprocesse begriffenen Menschheit das Christenthum. Im universellen Sinne erkennt, wirkt und lebt somit nur der, der sich an jenen Geschichtsorganismus vertrauend anschließt, welchen die christliche Idee, das christliche Princip in der Menschheit gestiftet

hat. Nur dieses Princip ist klar und verleiht Klarheit, — nur dieses Princip ist sicher und gewiß in sich selber, und gibt Allen die sich anschließen, Sicherheit, Gewißheit und Vertrauen, — nur dieses Princip ist endlich dasjenige, welches jenen Keim des Göttlichen [156]) in sich trägt, aus welchem heraus die wahre Vollendung alles Erkennens und Lebens sich gestaltet, welche der Zukunft vorbehalten ist. Wir wollten nur einige Hauptpunkte der christlichen Philosophie der Geschichte andeuten, keineswegs den Gegenstand ganz umfassen, noch weniger ausführen. Wir haben auch bereits anderwärts das Christenthum in seinem weltgeschichtlichen Zusammenhange umständlicher behandelt [157]), und bemerken für jetzt nur noch, daß die christliche Philosophie der Geschichte in ihrer Nothwendigkeit und in ihrer großen Bedeutung in der nächsten Zukunft ohne Zweifel weit besser begriffen werden wird, als in der nächsten Vergangenheit, und selbst jetzt noch.

Geht die christliche Metaphysik in ihrer Absicht dahin, ein System aufzustellen, in welchem die Natur der Dinge und die Bestimmungen der positiven Offenbarung in Einheit mit einander stehen, so daß die göttlichen Ideen, wie sie im Buche der Offenbarung vorliegen, auch die Ideen sind, die ins Buch der Schöpfung eingeschrieben stehen: — ist es ferner Aufgabe der christlichen Geschichtsphilosophie, die Idee des Lebens des menschlichen Geschlechtes, wie es durch seinen ersten Adam negativ, durch seinen zweiten aber positiv bestimmt ist, zum wissenschaftlichen Bewußtsein zu bringen; — so ist in die letztere der beiden Disciplinen auf das Engste noch eine dritte verflochten. Denn da das Leben, wie es die Geschichtsphilosophie zu ihrem Objecte hat, ein Leben im umfassendsten Sinne ist, zu dem die wahrsten und wichtigsten Elemente zuerst gehören; so ist in dasselbe auch das sociale

156) 1 Joh. 3, 9.

157) In uns. Encyklopädie der theologischen Wissenschaften, I. 212 bis 293. 354—402.

Moment aufgenommen, und die christliche Wissenschaft hat somit nothwendig, auch als Rechtsphilosophie sich zur Darstellung und Geltung zu bringen.

Hat die Wissenschaft des Mittelalters auf der Grundlage der Schrift- und Väterlehre eine christliche Rechtsphilosophie aufgestellt, und hat die Kirche jener Zeit die christlichen Rechtsgrundsätze bei jeder sich darbietenden Gelegenheit ernst und unerschrocken zur Geltung gebracht; so ist seit mehr als drei Jahrhunderten dieß der Fall so wenig mehr gewesen, daß Manche, die den Principien des Christenthums fremd sind, auf den Gedanken gerathen konnten, das Christenthum verhalte sich zum Recht und zur Gerechtigkeit gleichgültig, und kenne höchstens einen Gehorsam der Unterthanen gegen die Obrigkeit, nicht aber zugleich eine Pflicht der letztern gegen die ersteren. Diese an sich falsche Vorstellung hat den eben so falschen Verdacht hervorgerufen, als habe die Kirche einen Bund mit der weltlichen Macht zur Unterdrückung der Freiheit des Volkes geschlossen. Was aber die Kirche an sich nie gethan, was sie stets von sich ferne gehalten und verabscheut hat, das ist allerdings einigen vom großen und freien Geist ihrer Kirche nicht geleiteten Geistlichen zum Vorwurfe zu machen [158]. Eben so wenig aber, wie die Kirche blind ist

158) Ventura sagt in seiner Trauerrede auf Graziosi, übersetzt von Lorinser, S. 52. 53: »Mit welch freiem Tone, mit welchem Gefühl der Ueberzeugung, mit welcher Energie des Ausdrucks bezeichnete er (Graziosi) nicht den pharisäischen Eifer gewisser Geistlichen, die entweder aus Uebermaß von Unwissenheit, oder irre geleitet durch Vorurtheile oder gestachelt durch die Interessen des Ehrgeizes, unter dem Vorwande die Achtung vor der rechtmäßigen Gewalt aufrecht halten zu wollen, alle Ungerechtigkeiten und Mißbräuche derselben in Schutz nehmen; unter dem Vorwande die Auctorität zu stützen, dem Despotismus schmeicheln, unter dem Vorwande, die Ordnung zu vertheidigen, die Unterdrückung billigen und dadurch heut zu Tage mehr als jemals die wahre Religion unannehmbar, verachtet und verhaßt machen, indem sie dieselbe darstellen, als die Mitschuldige und

für die Obrigkeit gegen das Volk, ist sie es auch für das Volk gegen den Fürsten. Doch wir haben hierüber schon oben wenigstens theilweise gehandelt und beziehen uns darauf zurück.

Es ist eine unerläßliche Aufgabe der kirchlichen Thätigkeit, das Evangelium des Rechts nicht weniger zu jeder Zeit zu verkündigen, als das Evangelium der Gnade. Beides zusammen wird das Evangelium des Friedens verwirklichen. Das von der Kirche gelehrte Recht wird das ewige, das unauflösliche Recht sein, im Gegensatze zu jenen Rechtstheorien, die, aller göttlichen Ideen baar und ledig, das Recht auf das Willkührliche und Zufällige stellen, wie Macchiavelli, der sich über die Gesetze dahin ausspricht: „Die

Verbündete der Tyrannei, als Rechtfertigungsmittel aller Arten von Knechtschaft.“ Und S. 55: „Mit Verachtung verwarf er (Graziosi) jenen abscheulichen Grundsatz, jene Quelle vieler Verbrechen und so vielen öffentlichen und privaten Unglücks, der da behauptet, daß die mit Würden bekleidete Person, daß die Auctorität niemals Unrecht haben darf. Wie entbrannte sein Eifer, wie donnerte er nach allen Seiten hin, wenn man an ihn die Worte richtete: „„Man muß das Aergerniß vermeiden und jede Klage ersticken, muß jedem Urtheil zuvorkommen und jede Meinung mäßigen, wenn es sich um einen Fürsten, einen Prälaten, einen Bischof, einen Cardinal handelt!““ O er wußte nur zu wohl, daß die Großen und die Geistlichen, welche das Unglück haben zu fehlen, kein anderes Privilegium in den Augen Gottes und der Vernunft besitzen, als das, desto strenger bestraft zu werden; daß eben um der Höhe ihres Ranges willen ihre Fehler desto größer und unentschuldbarer sind. Er wußte nur zu wohl, daß das größte Aergerniß, das am meisten das Volk reizt, das am tiefsten seinen Glauben an die Macht und und an die Religion erschüttert, darin besteht, die Willkühr, die Laune, das Verbrechen ungestraft zu sehen unter dem Schatten des Kleides und der Würde. Er wußte nur zu wohl, daß nichts mehr das Volk erbaut, nichts mehr die Pflicht ehrwürdig macht, nichts mehr die sociale Ordnung sichert, als zu sehen, wie die Gerechtigkeit ihre Augen schließt, um weder auf Geburt, noch auf Vermögen, noch auf Rang zu blicken.“

bürgerlichen Gesetze sind weiter nichts, als Urtheilssprüche alter Rechtsgelehrten, die man in gewisse Ordnung gebracht hat, und die unsern jetzigen Rechtsverständigen die Kunst, Recht zu sprechen, zeigen [159])." Diese Willkühr und Zufälligkeit steckte seither in vielen Köpfen, und es wird endlich Zeit sein, der unheilvollen Vorstellung dadurch ein Ende zu machen, daß das wahre, das allgemeine, das katholische Recht aufgestellt werde, welches alle Rechte, das der Personen, das des Bürgerthums, das der Obrigkeiten und das der Nationen gleichmäßig in sich enthält. Geht die gegenwärtige, mit einer großen Zukunft schwangere Zeit, dahin, eine vollständige Wiedergeburt der Verhältnisse zu bewirken; so kann ihr Zweck nicht etwa nur einseitig darauf gerichtet sein, dem, was man für das Grundübel der Gesellschaft hält, und das, wie wir früher gesehen, in Republiken nicht weniger als in Monarchien waltet, dem Despotismus ein Ende zu setzen [160]), sondern die kirchliche Thätigkeit muß ihr größtes

159) Machiavelli: Unterhaltungen über die erste Decade der römischen Geschichte des T. Livius. I. Buch, Einleitung.

160) Ventura sagt: „Alle Uebel der Gesellschaft, ohne ein einziges auszunehmen, selbst der Aufruhr und die Anarchie, entstehen, wie Folge aus dem Grunde, streng genommen aus dem Despotismus. Der Despotismus beraubt die Menschen der Freiheit zum Guten, welche die Gottes ist, und läßt ihnen nur die Freiheit des Bösen; welche die des Teufels ist. Der Despotismus ist die Abwesenheit eines jeden Gesetzes; er ist die absolute Herrschaft des Menschen über den Menschen; er besteht darin, daß der Mensch sich zum Gott aufwirft, um den Menschen zu knechten, den er zur Sache macht. Als unzertrennbare Begleiterin schreitet aber mit dem Despotismus die Barbarei Hand in Hand; denn die Barbarei ist nichts Anderes als die Herrschaft der Gewalt über das Recht, der Willkühr über das Gesetz, der Nothwendigkeit über die Pflicht, des Eigensinnes über das Gewissen, des Egoismus über die Liebe. Unter dem Despotismus ist kein Verdienst möglich, keine Tugend, keine Wahrheit, keine Religion, außer der, die es dem Despoten gefällt vorzuschreiben, um aus dem Sklaven ein noch gelehrigeres Werkzeug, einen

und erhabenstes Ziel darin erkennen, daß sie auf der Grundlage der Religion und des ewigen Rechtes jene heilige Politik zu Stande bringt, an welche als unausbleibliche Folge eine große Versöhnung zwischen Welt und Christenthum, Staat und Kirche geknüpft ist, die in alle Verhältnisse wohlthätig eingreift. Das ist das Streben der katholischen Kirche, die die Wahrheit ihrer Religion auch durch die Wahrheit ihrer Politik, durch ihre Theorie von Recht und Freiheit der Welt offenbart, zu jeder Zeit gewesen, und das ist ihr Streben auch jetzt, wie von ihrem Mittelpunkte aus am meisten sichtbar wird[161]). Diese Politik kann mißverstanden und

---

noch geeigneteren Gegenstand seiner brutalen Lüste zu machen. Unter dem Schatten des Despotismus wachsen mit allen Formen des Elends zugleich alle Laster, alle Ungerechtigkeiten, alle Irrthümer; der Despotismus ist die vollendete Degradation des Menschen, der Familie, des Staates, die größte Geisel der Menschheit." Trauerrede auf Grazioli S. 50. 51.

161) Ventura sagt in der Trauerrede auf Grazioli Seite 53. 54: „Hieraus begreift sich leicht, welches die Gefühle Grazioli's waren, als er den großen Pius (IX) mit festem Schritt, mit freiem Geiste und mit weitem Herzen die königliche Straße dieser großen Politik einschlagen sah, die die einzige für die Kirche anwendbare, die einzige erfolgreiche, die einzig sichere ist; einer Politik, welche darin besteht, die Welt für die Religion zu gewinnen durch die Milde der Güte und durch die Reize der Freiheit; den Uebergriffen dieser zuvorzukommen und den Gebrauch der Freiheit zu heiligen durch das Mittel der Religion. Mit dieser Politik hat der Gesandte Gottes, Pius IX, aus den drei Millionen seiner Unterthanen nur Eine Familie unter Einem Vater gemacht. Mit dieser Politik hat er den Unglauben entwaffnet, der besiegt auf dem Felde der Discussion, um sich zu erhalten, sich nur noch lehnt an die brutale Gewalt und der jetzt die Hilfe des Despotismus und der Anarchie anrufen muß. Mit dieser Politik endlich hat Pius IX, nachdem er die Opposition aufhören gemacht und Gehorsam und Befehl, Freiheit und Ordnung, Vernunft und Glauben, Laien und Priester, die Welt und die Kirche mit einander ausgesöhnt, dem

mißbraucht, durch Mißverständniß und Mißbrauch aber angefochten und angefeindet werden: sie ist aber deßwegen doch die ewig wahre und rechte, und wie die rechte und wahre, so die allzeit siegreiche. Laß sie einmal die Erfolge haben, die sie haben will, und Alles von sich ausscheiden, was sie nicht will, und du wirst ihre innere beglückende Wahrheit erkennen [162]).

---

römischen Pontificate eine Kraft verliehen, die ohne Beispiel ist, hat eine Eroberung gemacht, die keine Grenzen hat, einen Ruhm sich bereitet, der seines Gleichen nicht findet in der Anhänglichkeit aller Völker, die jetzt schon auf den Nachfolger des heiligen Petrus einen Blick des Vertrauens und der Liebe werfen und sich erheben und sich annähern, um wiederum sich zu einigen und unter seiner Auctorität zu leben! O wahrhaft weise und erleuchtete Politik! o wahrhaft christliche und kirchliche Politik! o wahrhaft heilige und liebevolle Politik!"

162) Ventura ereifert sich sehr über die Gegner Pius IX, die zufällige, im System nicht gelegene, in andern Dingen und Verhältnissen gegründete Folgen für naturnothwendige des Systems des großen Papstes erklären, und jetzt schon über den Geist und Charakter eines Papstes ihr Urtheil abschließen möchten, das erst dann möglich ist, wenn wir am Ende der gegenwärtigen Bewegungen stehen. Er sagt a. a. O. S. 49. 50: „Menschen, selbst geknechtet durch ihre Unwissenheit, durch ihre Vorurtheile, durch ihre Irrthümer, heucheln eine trostlose Sprache, affectiren einen tiefen Schmerz und seufzen über das traurige Loos des großen Pius, der da geknechtet ist, wie sie sagen, durch den Geist der Revolution! Ihr Elenden! die ihr entweder böswillig heuchelnd, oder heuchlerisch bös, mitten durch diesen falschen Eifer für die Freiheit und Unabhängigkeit des Fürsten, die, nach eurer Meinung, durch die Einflüsse einer Parthei beeinträchtiget wird, hindurchblicken lasset das heiße Verlangen, das ihr hättet, sie einer andern dienstbar zu sehen, und als ihren Spielball sie zu erblicken! Nein, nein, Pius IX wird nicht beherrscht, wird durch Niemanden geknechtet. Er ist es, der das Gesetz gibt, er empfängt es nicht. Er befiehlt Alles, er gehorcht in Nichts. Er höret Alle, aber er entscheidet allein... Doch ich täusche mich; es gibt eine Gewalt, es gibt eine Knechtschaft, welcher er unterliegt. Diese Knechtschaft, diese Gewalt, die zu gleicher Zeit die

Eine solche heilige Politik aber, im weitern und engern Sinne genommen, entfaltet aus ihrem innern Wesen heraus nur die positive Religion des Christenthums. Wo immer man von ihr auf längere oder kürzere Zeit zurückgewichen ist, stellten sich bald nationale und sociale Uebel ein, welche die Lehre enthielten, daß menschlicher Verstand die göttliche Kraft und Weisheit, die an sich schon im Christenthume und seinen Institutionen liegt, nie zu ersetzen vermöge [163].

Nicht nur aber mag es zum Vortheile der Kirche gereichen, wenn sie an den Rechtsprincipien, welche sie aufstellt, ihre eigene Wahrheit und Göttlichkeit nachweist, so daß die christliche Rechtslehre von selber zur Apologie des Christenthums wird, — sondern die Kirche muß die in die göttliche Offenbarung eingeschlossene Rechtslehre eben so der Welt verkünden, wie das Evangelium, von welchem jene ja selbst nur ein Theil ist. Und zwar hat diese Verkündigung nicht etwa nur auf den Kanzeln in den Kirchen zu geschehen, sondern eben so von den Lehrstühlen der Wissenschaft herab, so wie in geschriebenen Werken, wozu die Kirche Alle ermuntert, die Talent und Geschick hiefür haben. Ob die Welt im Augenblicke Gebrauch von dem Rechtscodex der Kirche mache oder nicht,

---

Qual und die Freude des Herzens ist, das ihr dient, es ist jene Gewalt, jene Knechtschaft, der man gerne unterworfen ist, deren Ketten man liebt, deren Sklaverei glücklich macht: es ist die Gewalt, die Knechtschaft — der Liebe, der aufrichtigen, beständigen, großherzigen Liebe, . . . die ihn einladet, ihn verpflichtet, ihn zwingt, Alles zu thun, was nöthig ist, um sein Volk zu befriedigen und es glücklich zu machen."

163) Spittler macht in seiner Geschichte der europäischen Staaten II. 485 über die socinianische Gemeinde in Polen die wichtige Bemerkung: „Sie machte das lehrreiche Experiment, daß Religionsideen, die zu sehr vom Positiven entkleidet, zuletzt fast bloße Philosophie werden, in eben dem Verhältniß an großer Wirksamkeit zur Nationalcultur verlieren, je mehr man sie als bloße Philosophie geben will."

darauf kommt es nicht an: sie wird aber von diesem Codex Gebrauch machen müssen, sobald die innere Wahrheit desselben kund geworden und damit zugleich begriffen worden sein wird, was Gerechtigkeit, Freiheit, Fürsten-, Völker- und Familienwohl auf der Grundlage der absoluten Religion sind [164].

---

164) Ventura: „Die größten Päpste, die eifrigsten Bischöfe, die am meisten vom Geiste der christlichen Liebe erfüllten Priester der Kirche haben sich stets beeifert, mit allen gesetzlichen und friedlichen Mitteln, über die sie gebieten konnten, den Despotismus zu bekämpfen, an welchem Orte immer er erschien, und in welche Form immer er sich kleidete. Dieser Eifer, den die Kirche stets entfaltet hat, um zu bekämpfen den häuslichen Despotismus in der Familie eben so wie den bürgerlichen Despotismus des Privilegiums in der Gesellschaft, und den politischen Despotismus der Unumschränktheit im Staate; dieser Eifer, den die wahren Priester stets gezeigt haben, um die legitime Unabhängigkeit der menschlichen Persönlichkeit, der Ehegatten, der Kinder, der Diener, der Arbeiter, des Volks zu vertheidigen, — dieser Eifer ist es, dem die Lehre des Evangeliums es größtentheils verdankt, stets den Widerspruch, den Haß, die Verfolgung der Starken, so wie im Gegentheil die Achtung, die Liebe, die Anhänglichkeit der Schwachen gewonnen zu haben, dem sie es verdankt, sich überhaupt in der Welt begründet zu haben, denn die Liebe ist unter allen das sicherste Mittel, um der Wahrheit Eingang zu verschaffen. Daran also zu arbeiten, um den Menschen von dem Joch der Willkühr des Menschen zu befreien und ihn unter den Schutz der Gerechtigkeit und des göttlichen Glaubens zu stellen, das ist der größte Act der Liebe, das ist die Liebe bis zu ihrer höchsten Potenz erhoben; das ist die sociale Liebe, die dem Menschen mit der Freiheit die Würde des Menschen sichert, und damit zugleich die Erleichterung alles Elendes, die Ausübung aller Tugenden, und das ungehinderte Bekenntniß der wahren Religion . . . . Die Gerechtigkeit ist die wahre Vertheidigung der Staaten, die Stütze der Throne, die Sicherheit der Fürsten, die Bürgschaft der Völker, der Grund der Ordnung, die wahre Charte der Menschheit; niemals hat man gelesen oder gehört, daß eine politische oder religiöse Gesellschaft zu Grunde gegangen wäre, während sie von der Gerechtigkeit regiert wurde. Durch die Ungerechtig-

Diese Wahrheiten überall, mit aller Kraft und mit allem Nachdruck zu verkünden, wird im teutschen Vaterlande um so nothwendiger geboten sein, weil in der unmittelbaren Gegenwart ein politisches und sociales Gebäude aufgeführt wird, das nur dann sicher sein darf, zur Größe und Vollkommenheit zu kommen, wenn es auf das positive Christenthum gebaut wird, was freilich Manche der daran Bauenden wenig oder gar nicht zu begreifen scheinen. Nur das in Gott und in seiner positiven Offenbarung gegründete Teutschland wird zur wahren, beglückenden Einheit gelangen und eine ruhmvolle Zukunft haben. Die Materialisten, Deisten, Rationalisten, Pantheisten und Atheisten bauen nicht, sondern zerstören nur das feste Fundament eines jeden werdenden Gebäudes. Gott muß bauen, dem Mensch ist nur die werkzeugliche Ausführung übertragen.

26) Wir haben nunmehr, wenn auch eher in Andeutungen als in Ausführungen, gezeigt, in welcher Weise die Kirche ihre Katholicität, d. i. ihre allumfassende Allgemeinheit in der Wissenschaft und durch dieselbe in unserer Zeit zu bethätigen habe. Aus dem Gesagten schon wird erhellen, daß es lediglich schon im Begriffe des wahren, allseitigen Wohls der Menschheit liege, wie eine Zeitfrage entschieden werden müsse, die ihrer Natur von sehr großer Wichtigkeit ist, die Frage nämlich, ob die Schule von der Kirche zu trennen sei. Haben wir begriffen, daß das positive Christenthum allein die Principien der Wahrheit und des Lebens enthält; so ist auch das Andere unschwer, zu begreifen, daß, die Schule von der Kirche trennen, nichts

keit und durch sie allein fallen die einzelnen Theile der Kirche, wie die Staaten in Unordnung, und gehen der Auflösung und dem Untergange entgegen. Und deßhalb hat man die Bemerkung machen können, daß alle Revolutionen angefangen und sich vollbracht haben unter schwachen Fürsten; denn unter dem Schatten der Schwäche ist die Ungerechtigkeit am häufigsten und am kühnsten.“ Trauerrede auf Grazioli S. 51. 52. 54.

Anderes hieße, als die Schale, und in ihr die Menschheit von den Principien der Wahrheit und des Lebens losreißen, um sie der Lüge, dem Verderben und dem Elend zu überantworten.

27) Indem wir von der lehrenden Kirche zur regierenden übergehen, müssen wir uns ganz besonders an den Ernst, das Vertrauen und die Liebe unserer Leser wenden. Die große Bedeutsamkeit des Augenblicks mißkennt wohl nicht leicht Einer. Wenn man zu Anfang der großen politischen und socialen Bewegung in Teutschland gesagt hat, die religiöse und kirchliche Bewegung werde ihr auf dem Fuße folgen; so ist dieß jetzt schon in so fern eingetroffen, als es sich im Frankfurter Parlament um sehr wichtige religiöse und kirchliche Dinge handelt, die nächstens zu einer Entscheidung kommen werden. Dieß scheint mir übrigens nur der Anfang von vielem Andern zu sein, das an Gewichtigkeit dem Gegenwärtigen wenigstens gleich kommt, wenn es nicht sogar dasselbe noch übertrifft. Wir werden ohne Zweifel eine an kirchlichen Actionen reiche Zukunft haben, von welchen wir aber glauben, daß nur ihr Anfang schwierig und mit vielem Unangenehmem verbunden sein wird. Wir halten die gährenden Zustände der Gegenwart für etwas, was nicht ausbleiben konnte, sondern was in kürzerer oder längerer Zeit kommen mußte. Keine Kunst, keine Berechnung hat herbeigeführt, was wir mit Augen sehen und mit Ohren hören, sondern eine Nothwendigkeit, die allmälig aus frühern Zuständen herausgewachsen ist und jetzt ein Ziel erreichen will, von dem mir scheint, daß die göttliche Vorsehung dasselbe uns gesteckt habe, welche auch die Herrin und Lenkerin der Naturnothwendigkeit ist. So sehr wir aber auch einerseits die Ueberzeugung haben, daß wir in Zeiten leben, in welchen die göttliche Vorsehung etwas Großes mit uns erreichen will; so gewiß ist doch andrerseits, daß Keiner von uns Allen im Rathe der Vorsehung sitzt, und daß mithin Keiner im Stande ist, mit voller Bestimmtheit zu sagen, von

dem, was unsererseits geschehen soll, um dem göttlichen Rathschlusse mitzuwirken, sei Dieses das Erste, Jenes das Zweite, und ein Anderes das Dritte. Selbst darüber ist schwer zu bestimmen, was gethan und was unterlassen werden soll. An die reinste Absicht kann sich bei der Ausführung etwas knüpfen, was zu einem ganz andern Ziele als zu dem gewünschten führt. Und doch darf man in Zeiten, wie die unsrigen sind, nicht verstummen: Jeder soll seine innersten Gedanken aussprechen, Jeder den Rath ertheilen, den er nach seinem Gewissen für den besten hält. Gewissen und gegenseitiges Vertrauen müssen herrschen: sie beide zeigen und führen die gemeinsame Bahn. Von diesem Standpunkte aus möchte ich meinen Beitrag beurtheilt wissen. Auf das Gewissen stütze ich mich, an das Vertrauen appellire ich.

28) Der erste Schritt, der in Teutschland als ein von der Zeit nothwendig geforderter erscheint, ist der Zusammentritt des teutschen Episcopats zu einer Berathung. An Gegenständen der Berathung kann es nicht fehlen: es wird deren weit eher zu viel, als zu wenig geben. Und alle, sofern sie auf die Zeit eingehen, werden wichtig sein. Schwerlich werden die Frankfurter Beschlüsse so ausfallen, daß die katholische Kirche zufrieden sein kann. Hier gilt es sodann, mit Ernst, Weisheit und Würde entschiedene Erklärungen zu geben, die sich auf die Freiheit der Kirche in ihrer innern und äußern Verwaltung beziehen [165]. Was seiner Natur nach unveräußerlich ist, kann keine weltliche Gesetzgebung aufheben, es kann auch nicht hier so, und dort anders damit gehalten werden. Der teutsche Episcopat, so ehrwürdig und kräftig er immer auch für sich dastehen mag, wird sich doch gerne veranlaßt sehen, in allem Wichtigen Hand in Hand mit dem gesammten Clerus gehen. Die Zeitumstände fordern gebieterischer als je den engsten Zusammen-

165) Vgl. die obigen Bestimmungen hierüber.

schluß des Clerus an den Bischof, wie der Bischöfe untereinander.

29) Der teutsche Episcopat wird es schon mit Rücksicht hierauf im Interesse der Sache finden, ein altes ehrwürdiges und in jedem Falle segensreiches Institut wieder zu erwecken und aufs Neue ins Leben zu führen, — das der Synoden. Der teutsche Episcopat wird hiedurch nur eine Pflicht erfüllen, welche das Concilium von Trient in der bekannten gesetzlichen Bestimmung auferlegt hat, alle drei Jahre eine Provinzial-, und jährlich eine Diöcesansynode abzuhalten[166]). Ueberwachung der Sitten, Bestrafung von Vergehen, Beilegung von Streitigkeiten sind wohl zunächst als Gegenstände der Synoden bezeichnet: allein es ist ausdrücklich hinzugefügt worden, daß auf denselben auch andere, von den heiligen Kirchengesetzen gebilligte Zwecke verfolgt werden sollen, und endlich ist noch auf besondere Bedürfnisse einer Provinz hingewiesen, die maaßgebend für die Zusammenberufung der Synode sein können. Gibt es je eine Zeit, in welcher der Geist der Kirche, so weit ich ihn zu verstehen glaube, Synoden verlangt; so ist es die jetzige. Auf diesen Synoden, die in allen Diöcesen, oder wenigstens in allen kirchlichen Provinzen abzuhalten sind, werden die Bischöfe zu erfahren suchen, was in ihren Sprengeln an wirklichen Bedürfnissen, an wahren, aus gutem, lauterm Geiste kommenden Ueberzeugungen, Wünschen und Strebungen vorliegt. Ein Theil hievon wird sich auf die besondere Diöcese oder Provinz beziehen, und dieser mag denn auch am Orte mit Einsicht, Weisheit, Kraft und Würde abgethan werden. Ein anderer Theil aber wird, wir zweifeln gar nicht, ganz allgemeiner Natur sein, und darum auch die allgemeine, die ganze Kirche angehen, worüber folgerichtig auch nur, die ganze, die allgemeine Kirche entscheiden kann. Ist auf den Diöcesan- und Provin-

166) *Concil. Trid.* Sess. XXIV. cap. 2.

zialsynoden Alles erhoben, was in obigem Betreff erhoben werden kann, und soll; so wird die Weisheit des teutschen Episcopats beschließen, auf ein allgemeines Concilium bei dem heiligen Vater anzutragen, dem es ebensowenig an einem großen und würdigen Object fehlen kann, wie den Diöcesan- und Provinzialsynoden. Ich glaube mich nicht zu täuschen, wenn ich sage, daß die ganze gegenwärtige geistige Entwicklung auf ebenso geebnetem wie nothwendigem Wege zu einem ökumenischen Concilium führt, das aller Wahrscheinlichkeit zugleich eines der zahlreichsten von allen sein wird, welche die Kirchengeschichte kennt.

30) Wir gehen nunmehr zur Schilderung der Aufgabe über, welche die Kirche bei ihren Synodalthätigkeiten zu lösen haben wird. Wir scheiden alles Besondere, Nebenhergehende, so wichtig es für sich auch sein mag, aus, und wenden uns lediglich dem zu, was uns bei den Synodalverhandlungen das Allgemeine oder Allgemein-Nothwendige zu sein scheint, wohin auch die Zeitbewegungen ihre Richtung nehmen.

31) Den ersten Rang unter den Synodalthätigkeiten scheint uns diejenige einzunehmen, durch welche die Kirche so einfach, so klar, so gründlich, so tief und allumfassend, wie es noch auf keinem allgemeinen Concilium geschehen ist, ihr katholisches Bewußtsein, und zwar in dem Sinne ausspricht, wie wir oben das Katholische begriffen haben. Von der Wahrheit geht Alles aus, in ihr hat Alles Gute und Heilsame in der kirchlichen Regierung seinen Fortgang und seine Vollendung. Es ist nicht nothwendig, daß die katholische Kirche, um ein allgemeines Concilium zu versammeln, warte, bis in ihr selber Irrlehrer aufstehen. Seit dem Concil von Trient hat die falsche Philosophie und die ihr huldigende Theologie eine große Menge neuer Irrthümer aus sich erzeugt, und eine nicht geringere Anzahl aus der frühern Zeit hervorgeholt, welche nun alle in Europa, besonders aber in Teutschland wirken, und unter

Katholiken nicht weniger als unter Nichtkatholiken. Hat somit sonst ein einziger neu entstandener Irrthum die Kirche zu ihren großen Versammlungen bewogen; so haben wir in der Gegenwart ein ganzes Heer derselben, die zudem in ihrer Regsamkeit, sowie in ihrem Streben sich zu verbreiten, hinter der Häresie etwa des Arius nicht zurückstehen, und in den neuesten Tagen sogar die Gründung eigener Akademien zu ihren unheilvollen Zwecken verlangen. Diese religiösen Irrthümer in ihrem Wesen aufzuzeigen, und die Macht derselben zu brechen, ist Nichts vermögender als die einfach, aber vollständig ausgesprochene Wahrheit des katholischen Lehrbegriffs. Wir verlangen eine vollständig ausgesprochene Wahrheit gegenüber dem vollständig ausgesprochenen Irrthum. Denn wir sind wohl nicht unberechtigt zu der Annahme, daß der Irrthum in der nächsten Zukunft sich wohl noch an mehrere Orte hin verbreiten, keineswegs aber sich selbst weiter entwickeln könne, als er sich schon entfaltet hat. Es gilt daher in unserer Zeit, der möglichst großen intensiven Entwicklung des Irrthums und der Lüge die ganze und volle Wahrheit des positiven Christenthums entgegenzustellen. Und dieß wird der charakteristische Unterschied des nächsten ökumenischen Concils von allen frühern sein. Die Wahrheiten aber, welche die Kirche vollständig in erhabener Größe und Einfachheit vor der Welt aufgestellt hat, wird sofort die christliche Wissenschaft in jenem Charakter der Universalitäten aufzeigen, von welchem wir oben schon in der Besprechung des Katholischen, d. i. des Allgemeinen gehandelt haben. Hier wird das Positive zugleich als das Ewig-Vernünftige, als die wahre Natur, als das wahrhaft Ideale und als Weltwahrheit sich offenbaren, wie es etwa Clemens von Alexandrien, Augustinus, Nicolaus von Cusa, Malebranche, Leibnitz und andere verwandte Geister theils geahnt, theils ausgesprochen haben.

32) Besteht die erste Synodalthätigkeit der Kirche darin, das katholische Bewußtsein in seinem ganzen Umfange aus-

zusprechen; so wird die an sie sich anschließende weitere Thätigkeit ihre Aufgabe darin erkennen, in der Lehre das Wesentliche und das Nothwendige vom Nichtnothwendigen klar und scharf zu unterscheiden. Diese Unterscheidung wird nicht nur im Interesse der Wissenschaft, sondern auch in einem andern, nicht weniger wichtigen, zu machen sein, wie aus der weitern Darstellung erhellen wird. Es ist aber nicht genug, daß man etwas im Allgemeinen ein Wesentliches von einem Unwesentlichen, ein Nothwendiges von einem Nichtnothwendigen unterscheidet, sondern es wird erfordert, sowohl das Eine als das Andere specifisch namhaft zu machen, um jeder theoretischen wie praktischen Verwechslung auszuweichen, aber auch alle Mißstände unmöglich zu machen, die aus einer solchen Verwechslung hervorgehen. Der Einfluß, den der Katholicismus auf die Welt der Gegenwart im Interesse seiner und der Welt ausüben muß, verlangt die gedachte Unterscheidung gebieterisch; sie erscheint als schlechtdinige Nothwendigkeit, wenn die große Versöhnung der katholischen Kirche mit dem Weltbewußtsein vor sich gehen soll. Die Frage nach dem Wesentlichen und Nothwendigen im Unterschiede von dem Unwesentlichen und Nichtnothwendigen ist übrigens ganz identisch mit der Frage nach dem Katholischen, mit der Frage folglich, was katholisch sei. Wir verstehen unter diesem das wahrhaft Katholische, das wahrhaft Allgemeine. Aber eben dieses wird, woran kein Zweifel, das Wesentliche und Nothwendige sein. Nur eine andere Wendung desselben Gedankens ist es, wenn wir sagen, in der katholischen Kirche wird das wirklich oder wahrhaft katholische dasjenige sein, was zum wesentlichen und nothwendigen Inhalte, folglich zu dem gehört, ohne was das Katholische nur das Wesenlose, das Willkührliche und Zufällige wäre. Katholisch wird weiter alles Dasjenige sein, was sich aus dem Wesen des Katholischen heraus als nothwendige Folge setzt, was bei allen Erscheinungen als das Gleiche sich offenbart und allen Formen

und Gestalten der Erscheinung den identischen Inhalt, damit aber auch den eigentlichen Werth und die innere Würde verleiht. So viel gilt jede Form und Gestalt, als in ihr das Wesen erscheint; das mit der Form weder verwechselt werden kann, noch mit und in ihr untergeht. Das Wesen zeigt seine Erhabenheit über die bloße Form dadurch, daß es aus sich heraus neue Formen schafft, wenn ihm die alten nicht mehr genügen. Nur dieses an und für sich Wesentliche und innerlich Nothwendige ist auch gemeint, wenn das Katholische, wie wir oben gesehen, als das schlechthin Allgemeine, demnach als dasjenige bestimmt wird, was überall zu allen Zeiten, und was von Allen geglaubt und im Glauben als das Wahre festgehalten wird. Das Unwesentliche aber und das Nichtnothwendige ist dasjenige, was nur in gewissen Zeiten und an bestimmten Orten ist und wirkt, und nur von einer gewissen Anzahl von Menschen (und zwar nicht etwa als Wesentliches, sondern selbst als Unwesentliches), festgehalten und gebraucht wird. So ist es dasjenige, was dem Wechsel unterworfen ist. Es erscheint zwar, wo und wann es erscheint, am Wesentlichen und am Nothwendigen, ist aber das Wesentliche und Nothwendige nicht selber: dieses bleibt, es selbst geht vorüber und macht einem Andern Platz, das nach eingetretenen Bedürfnissen nunmehr die nämliche Berechtigung hat, wie es selber zu seiner Zeit eine solche hatte. Die gedachte Unterscheidung ist schon deßwegen von einem sehr großen Gewichte, weil, wo sie nicht stets gemacht wird, stets die Verwechslung, mit der Verwechslung aber der Mißbrauch möglich wird, auf welchen immer auch das Aergerniß folgt. Auch wird, so lange jene Unterscheidung nicht im klaren Bewußtsein lebt, und von Außen her so Vieles im Katholicismus für wesentlich gehalten wird, was seiner Natur nach unwesentlich ist, die Wiedervereinigung mit den Akatholiken sehr schwer wenn nicht selbst unmöglich sein.

33) Hat die katholische Kirche ihr wahrhaft katholisches, d. i. ihr schlechthin allgemeines Bewußtsein im Unterschiede von dem Nichtwesentlichen nach Außen in der oben geforderten Weise, und damit so ausgesprochen, daß das Princip, von welchem dieses Bewußtsein getragen wird, und der Zweck, den es sich setzt, in innerer Einheit mit dem Princip und dem Zwecke der Schöpfung steht; so ist von der katholischen Kirche das Wichtigste geschehen, was zu geschehen hat, wenn eine Wiedervereinigung der katholischen und

der protestantischen Kirche bewirkt werden soll. Wie sehr eine solche Wiedervereinigung an sich zu wünschen sei, von welchen wohlthätigen Folgen sie besonders für unser teutsches Vaterland begleitet sein müßte, darüber haben wir uns schon mehrmals anderwärts ausgesprochen [167]). Wir wollen das dort Vorgebrachte hier nicht wiederholen, auch werden wir in der Fortsetzung der Schrift zum religiösen Frieden der Zukunft diesem Gegenstande ein eigenes Heft widmen. Für jetzt halten wir nur den Gedanken fest, daß es eine der würdigsten und folgenreichsten Aufgaben der kirchlichen Thätigkeit bei der allgemeinen Synode sein dürfte, das kirchlich Getrennte zur kirchlichen Gemeinschaft wieder einzuladen. Zu einer solchen Einladung zur lebendigen und kräftigen Wiedervereinigung mit ihr hat die Kirche nicht nur das Recht, sondern auch die Pflicht, schon weil sie die katholische, d. i. die allgemeine ist. Ja diese Einladung ist, bei tieferer Betrachtung, in Wahrheit nur eine katholische Action, und eine Selbstbewährung, daß sie zu jeder Zeit wahrhaft katholische Actionen zu üben wisse. Wir haben an einem andern Orte umständlich dargethan, wie im Protestantismus selber eine Entwicklung eingetreten sei, welcher ein Princip zu Grund liege, das zur katholischen Kirche zurückführe [168]). Im Protestantismus lebt eine nicht geringe Sehnsucht, mit der Urkirche sich wieder zu vereinigen. Diese Sehnsucht steht mit dem Allem in Verbindung, was im Protestantismus selbst noch Katholisches ist und wirkt. Dieses Katholische im Protestantismus ist das Christliche in demselben, das als Princip edler Lebensbildung seine Erfolge gehabt hat [169]), und auch noch zu dem letzten führen wird, zur Wiedervereinigung. Die bemerkte Sehnsucht ist selbst nur eine Regung dieses christ-

---

167) Vergl. unsere Philosophie des Christenthums, S. XXII. Dogmatik I. 328—330. Das Wesen der katholischen Kirche, an mehreren Orten; Zum religiösen Frieden der Zukunft I. 137—149. II. 350—366.

168) Zum religiösen Frieden der Zukunft. II. 137—259.

169) Ventura ist gewiß derselben Ueberzeugung, wenn er in der Trauerrede auf O'Connell S. 37 von einem „endlichen Protestantismus, von aufrichtigen edlen Seelen spricht, die in seinem Schooße sich finden,“ mit welchen die Katholiken durch das Band der Liebe in steter Verbindung bleiben.

lichen Princips, das sich in seiner Vollständigkeit, in seiner Allgemeinheit setzen will. Wenn ein Philosoph die ganz richtige Ansicht ausgesprochen hat: „Um getheilte Parteien zu vereinigen, geht man am sichersten von dem aus, worüber sie einig sind [170];" so gilt das Gesagte auch von den religiös Getrennten. Das zwischen Katholiken und Protestanten vorhandene Gemeinsame ist das aus der heil. Schrift Erhobene, wie es ungetrübt und unentstellt durch falsche Auslegung und falsche Voraussetzungen dasteht. Daß eben dieses Christliche im Protestantismus gegenwärtig zur Einheit und Katholicität in ähnlicher Weise aufstrebe, wie wir eine gleiche Bewegung auch im Politischen wahrnehmen, bekennen Protestanten selber mit lauter Stimme [171]. Solche Stimmen aber, welche im Protestantismus dahin lauten, daß das Christenthum zu jener Einheit und Katholicität fortgehen sollen, welche in seinem Wesen begründet sind, nehmen wir katholischerseits beim Wort und kommen ihnen mit der Katholicität unserer Kirche als mit derjenigen entgegen, in der sie mit Sicherheit finden, was sie suchen. Die Katholicität aber, mit der wir ihnen entgegenkommen, ist diejenige, welche wahrhaft katholisch eben dadurch ist, daß sie zu ihrem Inhalte das Wesentliche und Nothwendige hat, und nichts für katholisch ausgibt, was sich nur auf Außerwesentliches bezieht, ohne welches der Gläubige unbeanstandet seinen christlichen und katholischen Charakter behält.

Dadurch, daß die katholische Kirche auf einem allgemeinen Concilium ihr allgemeines Bewußtsein ausspricht, wird, um das Wenigste zu sagen, der Grundstein für die Wiedervereinigung des annoch Getrennten gelegt. Sieht auch die allgemeine Synode zur Zeit ihrer Dauer ihren Zweck ohne Zweifel noch nicht vollständig erreicht: die allgemeine Wahr-

170) Fichte: Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre § 1. S. 8. Weimar 1794.

171) So sagt einer von Jenen, auf die ich mich am liebsten berufe, Ullmann, im 3. Hefte des Jahrgangs 1848 der theologischen Studien und Kritiken S. 800, 801: „Strebt das ganze teutsche Volk zur Einheit, so darf auch die Kirche um so weniger zurückbleiben, als die gesunde, dem Individuellen freien Raum gebende, Katholicität tief im Wesen des Christenthums selbst begründet ist und die Kirche ihre volle Kraft nur dann ausüben wird, wenn sie mit dem ächten Nationalleben Hand in Hand geht, und ohne aufzuhören, eine universale zu sein, doch zugleich eine wahrhaft nationale wird."

heit wird doch nicht zu lange Zeit brauchen, um ihr großes und würdiges Werk in und an der Menschheit zu vollbringen. Ja es ist sogar wahrscheinlich, daß das Erste, was sich — und vielleicht sehr bald — unsern Blicken auf dem Boden der Religion darbietet, ein wüstes, häßliches Zerbröckeln, ein fast allgemeines Auseinandergehen und Sichtrennen des noch Verbundenen ist. Aber die Freiheit, die jetzt zerstört, sie wird bald wieder bauen; — die Freiheit, die heute Verbundenes zertrennt, wird morgen Getrenntes wieder verbinden, dauernder, fester und kräftiger denn je. Aber sie wird dieß nur vermögen auf der Grundlage eines schon vorhandenen wohlorganisirten Systems von Wahrheiten, das ausgesprochen in jenem Symbol schon daliegt, welches die Kirche aufstellen wird. Wir wagen nicht zu bestimmen, welchem allseitigen Verderben wir entgegengingen, wenn die katholische Kirche diese Thätigkeit nicht üben würde. Sie hat, wie immer, so jetzt insbesondere, die Bestimmung, die Welt durch ihre Wahrheit zu retten.

Die Wiedervereinigung kann auf zweifache Art gedacht werden. Entweder vollzieht sie sich auf Einmal völlig, oder sie geht eine Mittelstufe hindurch.

In der letztern Hinsicht wird zwischen der katholischen und bis jetzt protestantischen Kirche ein Föderativverhältniß eintreten. Die katholische Kirche geht in dieses unter denselben Bedingungen ein, unter welchen sie in Einheit mit den Griechen getreten ist, die zu der katholischen Kirche gehören, obschon sie in einigen Punkten von den lateinischen Christen sich unterscheiden, welche Unterschiede jedoch das Wesentliche und Nothwendige schon deßwegen nicht beweisen können, weil, wäre in sie schlechthin Wesentliches und Nothwendiges gelegt worden, die Vereinigung selbst eine Unmöglichkeit gewesen wäre. Die Unterscheidungen selber dürfen wir zu dem Allbekannten zählen.

34) Zu dem, wodurch die unirte griechische Kirche bis zur Stunde noch von der römischen sich unterscheidet, gehört neben Anderm die gottesdienstliche Sprache, welche in ihr die griechische ist. Wir müßten die katholische Kirche wirklich wenig kennen, wollten wir dafür halten, sie lege auf den Buchstaben Werth, und setze nicht Alles in den Geist. Der gedachte Punkt kann nach unserer innersten Ueberzeugung nicht nur kein Hinderniß für das föderative Verhältniß der Katholiken mit den Protestanten setzen, sondern könnte

auch in der katholischen Kirche selbst nicht die geringsten Störungen verursachen, wenn die jeweilige Landessprache zur gottesdienstlichen Sprache erhoben würde, sobald hiernach ein Bedürfniß in den Gemeinden entstanden sein würde. Jede so sehr ausgebildete Sprache, die ohne Gefahr als dogmatische Sprache gebraucht wird, kann auch bei der Liturgie Statt haben, — und sie kann nicht nur, sondern soll überall wirklich Statt haben, wo das Bedürfniß und die Sehnsucht nach ihr allgemein erwacht ist.

Wir sind weit davon entfernt, die Vorzüge der lateinischen Sprache in Zweifel zu ziehen oder gar in Abrede zu stellen. Selbst die Griechen haben sie wegen ihrer Kürze in Harmonie hochgehalten [172]). Wir erkennen gerne an, daß die lateinische Sprache lange Zeit hindurch die Sprache aller gebildeten Geister und als Universalsprache ein großes Werkzeug der Wissenschaft und der Civilisation gewesen sei, daß sie Länder und Nationen wie Individuen mit einander verbunden habe, daß sie eben dadurch etwas Katholisches, d. i. Allgemeines an sich trage, abgesehen von dem Unveränderlichen, das sie an sich trägt, wie die Lehre, der sie zum Ausdruck sich hergegeben. Allein dieses Alles hindert doch nicht, an ihre Stelle eine andere Sprache treten zu lassen, und zwar die, in welcher jede gebildete Nation an die Gottheit sich wendet. Das Katholische ist hier nicht diese, sondern eine jede Sprache. Die Anwendung hievon mag noch überdieß zum Mittel werden, Priester und Volk bei den Cultushandlungen in recht innige und lebendige Verbindung mit einander zu bringen.

Doch hierüber entscheidet nicht ein Einzelner, sondern die allgemeine Kirche.

Damit schließen wir unsere Bemerkungen über die kirchliche Aufgabe der Gegenwart. Wie wir sie mit Gewissenhaftigkeit gegeben haben, so übergeben wir sie der Nachsicht und dem Vertrauen. Gott erhalte, schütze und mehre seine Kirche! — Er gebe durch sie der Welt den Frieden! —

---

172) So sagt Plutarch im Leben des Demosthenes: „Ich halte es gewiß für etwas sehr angenehmes und unterhaltendes, die Schönheiten, die Kürze, die figürlichen Redensarten, die Harmonie, und alle andern Vortrefflichkeiten der lateinischen Sprache kennen zu lernen."

Inhalt des neunzehnten Bandes.

I. Abhandlungen.

II. Recensionen und Anzeigen.

Zeitschrift

für

Theologie,

in Verbindung mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

geh. Rath Dr. v. Hirscher, geh. Rath Dr. Staudenmaier,
Dr. Schleyer und Dr. Maier,

Professoren der theologischen Facultät der Universität Freiburg im Breisgau.

(Zwanzigster Band.)

Freiburg im Breisgau.
Druck und Verlag der Friedrich Wagner'schen Buchhandlung.
Wien,
bei Braumüller & Seidel und Gerold & Sohn.
London,
Franz Thimm 8 Marylebone Street – Regents Quadrant.

1848

I.

Abhandlungen.

1.

Beiträge zur Einleitung in das neue Testament.

Die drei ersten Evangelien im Allgemeinen.

§. 1.

Gegenseitiges Verhältniß derselben.

Zwischen den drei ersten Evangelien besteht in materieller [u]nd formeller Hinsicht eine merkwürdige Uebereinstimmung, [w]elche um so mehr auffällt, da sie sich nach ihrem gemein[sa]men Bilde sehr wesentlich von dem vierten Evangelium [u]nterscheiden. Ihre Uebereinstimmung geht jedoch nicht so [we]it, daß sie sich nur etwa durch unbedeutende Eigenheiten [in]dividualisirten, sondern sie weisen neben ihrer Harmonie [au]ch mannigfaltige starke Differenzen auf. Das gegenseitige [V]erhältniß von den dreien, die man von der übersichtlichen [A]nordnung ihres Textes in den Synopsen die synoptischen [E]vangelien zu benennen pflegt, ist nach den Hauptgesichts[pu]nkten folgendes. 1) Sie versetzen Jesum alsbald nach seiner [T]aufe und Versuchung gemeinsam nach Galiläa, und diese [P]rovinz mit ihren nächsten Angrenzungen bleibt bei ihnen [bi]s zur Leidensreise fast ausschließlich der historische Schau-

platz. Nur bei Lukas treten inzwischen Bewegungen Jesu nach den südlichen Landestheilen Palästinas bestimmter hervor, ohne daß jedoch der veränderte örtliche Standpunkt genauer bezeichnet wird; vgl. 7, 11. 17 ff. 36 ff. 9, 51 ff. 13, 22 ff. (die Leidensreise erst 18, 31). 2) Das geschichtliche Material ist zum größten Theile allen dreien gemein; einen andern Theil haben aber je nur zwei gemeinschaftlich, Matthäus und Markus, oder Matthäus und Lukas, oder Markus und Lukas; hinwiederum hat auch jedes einzelne sein besonderes Eigenthum. Das Markusevangelium, das kürzeste unter den dreien, ist nahezu ganz in den beiden andern enthalten; von den ihm fehlenden Stücken sind vornehmlich zwei größere Abschnitte hervorzuheben: die messianische Vorgeschichte, womit Matthäus und Lukas beginnen, während Markus von der Bußpredigt des Täufers ausgeht, — und die Bergrede. Aber die je zweien oder jedem einzelnen Evangelium eigenthümlichen Erzählungen und Redestücke sind ihrer Natur nach dem allen dreien gemeinschaftlichen Material verwandt, die Reden sind es namentlich nach Inhalt und Form [1].

---

[1]) Den einzelnen Evangelien sind folgende Stücke eigenthümlich, — dem Matthäus 1, 18—25; 2, 1—23; 3, 14. 15; 4, 13—16; 5, 4—10. 14—16. 17. 19—22. 33—37. 38. 39. 43; 6, 1—8. 16—18; 7, 6. 15—20; 9, 27—34; 10, 5. 6. 15. 16. 23. 37—40; 11, 28—30; 12, 5. 6. 11. 12. 16—20; 34—37; 13, 24—30. 35—52; 14, 28—33; 15, 13; 16, 17—19. 17, 24—27. 18, 16—35; 19, 10—12; 20, 1—16; 21, 10. 11. 14—16. 28—32. 12, 1—14; 23, 8—13; 17—22; 24, 46—51; 25, 1—30. 31—45; 26, 1. 2. 52—54; 27, 3—10. 19. 24. 51—54. 22—66; 28, 4. 11—16. 18—20; — dem Markus: 3, 20. 21; 4, 26—29; 5, 5; 7, 3. 4. 11—13. 31—37; 8, 22—26; 11, 11—14; 12, 32—34; 13, 33—37 (ähnlich aber Matth. 24, 42 ff. Luk. 12, 35 ff.); 14, 51. 52; 15, 44. 45; 16, 9—11; — dem Lukas 1, 5—80; 2, 1—52; 3, 1. 2. 5. 6. 10—14; 4, 16—30; 5, 2—10; 7, 11—17. 36—50; 8, 1—3; 9, 51—56. 61. 62; 10, 17—20. 28—37. 38—42; 11, 5—8. 27. 28; 12, 13—21. 47. 48; 13, 1—17. 31—37; 14, 1—24. 28—33; 15, 1. 2. 8—31; 16, 1—11. 19. 31; 17, 7—10. 15—19; 18, 1—13; 19, 1—10. 11—27.

3) Partienweise befolgen alle drei genau dieselbe Anordnung und Verbindung des Materials, und es besteht auch mehrmals in eigenthümlichen Abschnitten von zweien die gleiche Abfolge; hinwiederum wird die Ordnung des einen von den beiden andern verlassen, und die parallelen Stücke von zweien stehen in einem verschiedenen Zusammenhange. Vornehmlich finden sich große Differenzen in Ansehung der Reden, indem von den Reden des einen größere oder kleinere Bestandtheile bei den andern eine ganz andere Stellung und Verbindung haben [2]). 4) Die parallelen Erzählungen, na-

---

39. 40. 41—44; 22, 24—30. 35—38. 63—71; 23, 5—15. 27—31. 39—41; 24, 13—43. 44—53. Die genauesten Verzeichnisse von den Stellen, welche allen dreien, und je zweien gemein sind, finden sich bei Wilke Der Urevangelist oder exeget. kritische Untersuchung über das Verwandtschaftsverhältniß der drei ersten Evangelien. Dresd. u. Leipz. 1838. S. 4 ff.

2) Sogleich von vorneherein halten alle drei in der Anordnung zusammen:

Matthäus 3, 1.—4, 22.	Markus 1, 1—20.	Lukas 3, 4—15.
Johannes tritt auf.	Ebenso.	Ebenso.
Er tauft das Volk am Jordan.	Ebenso.	Ebenso.
Jesus von Johannes getauft.	Ebenso.	Ebenso.
Jesus begibt sich in die Wüste und wird versucht.	Ebenso.	Ebenso.
Er geht nach Galiläa.	Ebenso.	Ebenso.
Beruft am galiläischen See vier Jünger.	Ebenso.	Ebenso.

Jetzt fügt Luk. 4, 16—30. die Erzählung von der Geringschätzung Jesu zu Nazareth ein, bei Matth. 13, 54 ff. Mark. 6, 1 ff.; sodann gehen Mark. und Luk. mit einander, während Matth. die Bergrede folgen läßt, und die parallelen Abschnitte später mittheilt:

Markus 1, 21. — 3, 19.	Lukas 4, 31. 6, 16.	Matthäus.
Jesus heilt in der Synagoge von Kapernaum einen Dämonischen.	Dasselbe.	Fehlt.
Er verrichtet Heilungen im Hause Petri.	Dasselbe.	8, 14—17.

nentlich die Wunderberichte, haben meistens eine gleiche Disposition, Aufeinanderfolge und Darstellung der einzelnen Momente. Oefters ist sogar der Text fast ganz gleichlautend, trifft nicht allein in dem Gebrauche der Worte, sondern auch

---

Gegen Morgen entfernt er sich an einen einsamen Ort.	Dasselbe.	Fehlt.
Er heilt einen Aussätzigen.	Dasselbe.	8, 1—4.
Kommt wieder nach Kapernaum und heilt einen Paralytischen.	Dasselbe.	9, 1—8.
Matthäus wird berufen; Verantwortung Jesu wegen seines Umganges mit Zöllnern und Sündern.	Dasselbe.	9, 9—13.
Jesus entschuldigt seine Jünger, daß sie nicht fasten und wegen des Aehrenausraufens am Sabbath.	Dasselbe.	9, 14—17.
Jesus heilt am Sabbath eine dürre Hand.	Dasselbe.	12, 9—13.
Die Phärisäer stellen Jesu nach.	Dasselbe.	12, 14—21.
Wahl und Namen der 12 Apostel.	Dasselbe.	10, 2—4

Jetzt geht Luk. 6, 17. zur Bergrede über, und Mark. schließt sich 3, 20 ff. der Ordnung des Matth. 12, 22 ff. an, worauf wieder ein Wechsel eintritt u. s. w.

Die Reden betreffend sind z. B. mehrere Stücke aus der Bergpredigt des Matth. bei Luk. und Mark. an einem andern Orte angefügt:

Matthäus.	Lukas.	Markus.
5, 13.	14, 34	9, 50.
15.	11, 33	(4, 21)
18.	16, 17	. . . . . .
31. 32.	14, 18	. . . . . .
6, 7—13.	11, 1—4.	. . . . . .
12. 14. 15	. . . .	11, 25. 26.
22. 23.	11, 34. 35.	. . . . . .
24.	16, 13.	. . . . . .
25—34.	12, 22—29.	. . . . . .
7, 7—11.	11, 9—13.	. . . . . .

in der Wortstellung und Construktion zusammen. Aber es finden sich im Einzelnen auch ganz abweichende Angaben, und der Text unterscheidet sich hinwiederum nicht allein durch Länge und Kürze, sondern auch durch andere Eigenheiten [3]). 5) Ebenso gleichen sich die parallelen Reden vielfach in der Anlage und Gedankenordnung, auch stimmen meistens die Vorbemerkungen über ihre Veranlassung und die Bemerkungen am Schlusse über ihre Wirkungen und Folgen überein; öfters ist der Text wieder fast ganz gleichlautend. Es fehlt aber

---

3) Beispiele von gleicher Gliederung in den Erzählungen:

Matthäus 8, 14. 15.	Markus 1, 29—31.	Lukas 4, 38. 39.
Και εισελθων ὁ Ιησους εις την οικιαν του Πετρου,	— ηλθον εις την οικιαν Σιμωνος και Ανδρεα μετα Ιακ. και Ιωανν.	— εισηλθεν εις την οικιαν Σιμωνος·
ειδεν την πενθεραν αυτου βεβλημενην και πυρεσσουσαν,	ἡ δε πενθερα Σιμωνος κατεκειτο πυρεσσουσα· και ευθεως λεγουσιν αυτῳ περι αυτης.	ἡ πενθερα δε του Σιμωνος ην συνεχομενη πυρετῳ μεγαλῳ· και ηρωτησαν αυτον περι αυτης.
και ἡψατο της χειρος αυτης,	Και προσελθων ηγειρεν αυτην, κρατησας της χειρος αυτης·	Και επιστας επανω αυτης, επετιμησε τῳ πυρετῳ,
και αφηκεν αυτην ὁ πυρετος·	και αφηκεν αυτην ὁ πυρετος ευθεως·	και αφηκεν αυτην·
και ηγερθη και διηκονει αυτοις.	και διηκονει αυτοις.	παραχρημα δε αναστασα διηκονει αυτοις.

Vgl. dazu Matth. 8, 1 ff. Mark. 1, 40 ff. Luk. 5, 12 ff.; Matth. 9, 7 ff. Mark. 2, 1 ff. Luk. 5, 17 ff.; Matth. 9, 9 ff. Mark. 2, 13 ff. Luk. 5, 27 ff.; Matth. 16, 15 ff. Mark. 6, 36 ff. Luk. 9, 12 ff.; — Mark. 1, 21 ff. Luk. 4, 31 ff.; Matth. 14, 26 ff. Mark. 6, 47 ff. Beispiele von abweichenden Angaben: Matth. 8, 28. werden zwei Dämonische genannt, während Mark. 5, 2. und Luk. 8, 27. nur Einer; ebenso sind bei Matth. 20, 30. zwei Blinde, bei Mark. 10, 46. Luk. 18, 35. nur Einer; bei Matth. 20, 20. bringt die Mutter der Zebedaiden eine Bitte an Jesum, welche diese nach Mark. 10, 35. selbst an ihn richten u. a.

auch hier nicht an starken Abweichungen, welche zuweilen unmittelbar auf eine ganz genaue Harmonie eintreten *).

---

4) Beispiele von Textübereinstimmung in Redestücken:

Matth. 9, 15—17.	Markus 2, 19—22.	Lukas 5, 34. 39.
Και ειπ. αυτοις ὁ Ἰησους· Μη δυνανται οἱ υἱοι του νυμφωνος πενθειν, εφ' ὁσον μετ' αυτων εστιν ὁ νυμφιος;	Και ειπ. αυτοις ὁ Ἰησους· Μη δυνανται οἱ υἱοι του νυμφωνος, εν ᾧ νυμφιος μετ' αυτων εστι, νηστευειν; — —	Ὁ δε ειπε προς αυτους· Μη δυνασθε τους υἱους του νυμφωνος, εν ᾧ ὁ νυμφιος μετ' αυτων εστι, ποιησαι νηστευειν;
Ελευσονται δε ἡμεραι, ὁταν απαρθη απ' αυτων ὁ νυμφιος, και τοτε νηστευσουσιν.	Ελευσονται δε ἡμεραι, ὁταν απαρθη απ' αυτων ὁ νυμφιος, και τοτε νηστευσουσιν εν εκειναις ταις ἡμεραις.	Ελευσονται δε ἡμεραι, και ὁταν απαρθη απ' αυτων ὁ νυμφιος, τοτε νηστευσουσιν εν εκειναις ταις ἡμεραις.
12, 3. 4.	2, 25. 26.	6, 3. 4.
— ουκ ανεγνωτε, τι εποιησε Δαυϊδ, ὁτε επεινασεν αυτος και οἱ μετ' αυτου;	— ουδεποτε ανεγνωτε, τι εποιησε Δαυϊδ, ὁτε χρειαν εσχε, και επεινασεν αυτος και οἱ μετ' αυτου;	— ουδε τουτο ανεγνωτε, ὁ εποιησε Δαυϊδ, ὁποτε επεινασεν αυτος και οἱ μετ' αυτου οντες;
πως εισηλθεν εις τον οικον του θεου, και τους αρτους της προθησεως εφαγεν, οὑς ουκ εξον ην αυτῳ φαγειν, ουδε τοις μετ' αυτου, ει μη τοις ἱερευσι μονοις;	πως εισηλθεν εις τον οικον του θεου — και τους αρτους της προθεσεως εφαγεν, οὑς ουκ εξεστι φαγειν, ει μη τοις ἱερευσι, και εδωκε τοις συν αυτῳ ουσι;	πως εισηλθεν εις τον οικον του θεου, και τους αρτους της προθεσεως ελαβε και εφαγε, και εδωκε και τοις μετ' αυτου, οὑς ουκ εξεστι φαγειν ει μη μονους τους ἱερους;
16, 24. 25.	8, 34. 35.	9, 23. 24.
Ει τις θελει οπισω μου ελθειν, απαρνησασθω ἑαυτον, και αρατω τον σταυρον αὑτου, και ακολουθειτω μοι.	Ει τις θελει οπισω μου ακολουθειν, απαρνησασθω ἑαυτον, και αρατω τον σταυρον αὑτου, και ακολουθειτω μοι.	Ει τις θελει οπισω μου ελθειν, απαρνησασθω ἑαυτον, και αρατω τον σταυρον αὑτου και ακολουθειτω μοι.

§. 2.

Erklärung dieses Verhältnisses.

Die Erklärung dieses Verhältnisses der synoptischen Evangelien ist eine der wichtigsten Aufgaben der höhern Kritik, und sie führt in das Gebiet von vielseitigen und mannigfaltigen Versuchen. Da Divergenzen zwischen mehrern Schriftstellern, welche denselben historischen Gegenstand behandeln, eine gewöhnliche Erscheinung sind, so kommt zunächst der Grund von der andern Seite des Verhältnisses dieser Bücher, von ihrer Harmonie, in Frage, welche in ihrer Art ohne Beispiel ist und keineswegs auf einem Zufalle beruhen kann. In Vergleichung mit dieser Uebereinstimmung ziehen aber hinwiederum auch ihre Differenzen die besondere Aufmerksamkeit auf sich, sie erhalten durch die sie begleitende Erscheinung der Harmonie ein eigenes Interesse, und es stellt sich deßhalb die Aufgabe, auch diese zu erklären. Die Erklärung des doppelseitigen Ver-

---

Ὃς γαρ αν θελη την ψυχην αὑτου σωσαι, απολεσει αυτην· ὃς δ' αν απολεση την ψυχην αὑτου ἑνεκεν εμου, εὑρησει αυτην.	Ὃς γαρ αν θελη την ψυχην αὑτου σωσαι, απολεσει αυτην· ὃς δ' αν απολεση την ψυχην αὑτου ἑνεκεν εμου — —, οὗτος σωσει αυτην.	Ὃς γαρ αν θελη την ψυχην αὑτου σωσαι, απολεσει αυτην· ὃς δ' αν απολεση την ψυχην αὑτου ἑνεκεν εμου, οὗτος σωσει αυτην.

Ein Beispiel von hervortretender Eigenthümlichkeit neben starker Uebereinstimmung folgt im Zusammenhange des letzten Stückes

Matth. 16, 28.	Markus 9, 1.	Lukas 9, 27.
Αμην λεγω ὑμιν, εισι τινες των ὡδε ἑστωτων; οἱτινες ου μη γευσωνται θανατου, ἑως αν ιδωσι τον υἱον του ανθρωπου ερχομενον εν τη βασιλεια αυτου.	Αμην λεγω ὑμιν, ὁτι εισι τινες των ὡδε ἑστηκοτων, οἱτινες ου μη γευσονται θανατου, ἑως αν ιδωσι την βασιλειαν του θεου εληλυθυιαν εν δυναμει.	Λεγω ὑμιν αληθως, εισι τινες των ὡδε ἑστηκοτων, οἱ ου μη γευσονται θανατου, ἑως αν ιδωσι την βασιλειαν του θεου.

In demselben Abschnitte ist die bedeutsame Anrede Jesu an Petrus Matth. V. 17—19 bei den beiden andern Evangst. ausgelassen.

hältnisses der Synoptiker ist ein historisches Problem, denn es handelt sich hier um die Entstehungsgeschichte dieser Schriften. Dabei kann eine Annahme nicht für berechtigt gelten, wenn sie nicht mindestens die historische Wahrscheinlichkeit für sich hat; es genügt nicht, nur Voraussetzungen zu machen, welche für sich betrachtet die doppelseitige Erscheinung wohl vollständig erklären, sondern es sollen solche sich auch als historisch begründet erweisen, müssen sich wenigstens mit den historischen Daten und Zuständen, welche rücksichtlich unserer Evangelien in Betracht kommen, ohne Schwierigkeit vereinbaren.

§. 3.

Fortsetzung. Hypothese von einem schriftlichen Urevangelium.

Man hat das gegenseitige Verhältniß der synoptischen Evangelien durch die Annahme zu erklären versucht: daß ihnen eine gemeinschaftliche schriftliche Quelle zu Grunde liege. Diese Hypothese wurde, nachdem sie bereits in verschiedenen Bestimmungen, aber ohne genauere Ausführung und Begründung in die kritische Literatur Eingang genommen [1]), von Eichhorn eigenthümlich aufgefaßt und mit

1) Zuerst würden mehrere griechische Schriften, ältere Evangelien und Einzelaufsätze, als die gemeinschaftliche Quelle angenommen, — von Clericus Hist. eccl. Amstelod. 1716. p. 429., von Michaelis Einltg. in das N. T. 4. Ausg. II. § 129., von Koppe Progr. Marcus non epitomator Matthaei. Gott. 1782. Andere brachten dazu eine oder mehrere chaldäische Schriften in Vorschlag, — Lessing Theolog. Nachlaß. 1784. S. 45 ff. das Evangelium der Hebräer, ebenso Niemeyer Conjecturae ad illustrand. plurimorum N. T. scriptorum silentium de primordiis vitae Jesu Chr. Hal. 1790.; Weber Beitr. zur Gesch. des neutestl. Kanons. Tüb. 1791. u. A.; — Corrodi Versuch einer Beleuchtung des jüd. und christl. Bibelkanons. 2. Bd. S. 149 f. den hebräischen od. aramäischen Matthäus, ebenso J. E. C. Schmidt im Henke'schen Magaz. 4. Bd. S. 577 ff. Schon abhängig von Eichhorn sind Halfeld Commentatio de orig. quatuor Evv. etc. Gott. 1794, welcher hier mehrere chaldäische

Beziehung auf den in Rede stehenden Erklärungszweck ausgebildet. Seine Vorstellung von der Grundlage und Entstehung der drei ersten Evangelien, wie er sie anfänglich entwarf [2]), ist folgende. Es ward, so nimmt er an, im Kreise der Apostel schon etwa um die Zeit des Märtyrertodes Stephani, eine kurze Lebensbeschreibung Jesu in aramäischer oder syro-chaldäischer Sprache verfaßt, um den Aposteln und ihren Lehrgehilfen beim evangelischen Unterrichte als Leitfaden zu dienen. Dieses schriftliche Urevangelium wurde nachher überarbeitet, und so entstanden verschiedene Recensionen, von welchen jede ihre eigenen Zusätze und andere Abweichungen hatte. Aus solchen Recensionen oder vermehrten und veränderten Copien der Urschrift haben unsere Evangelisten unabhängig von einander übersetzt; das Exemplar des Markus enthielt eine Vermengung der zwei Recensionen, welche Matthäus und Lukas gebrauchten, und die beiden letztern bedienten sich noch eines besondern aramäischen Aufsatzes, den Markus nicht kannte. Zu dem schriftlich vorliegenden Stoffe thaten alle drei auch Eigenes hinzu, was sich jedoch bei Markus auf Weniges beschränkt [3]).

Durch diese Annahme werden die gegenseitigen Merkmale unserer Evangelien theilweise genügend erklärt. Das allen dreien gemeinsame Material wäre der Inhalt des Ur-

---

Urschriften annimmt, und Rosenmüller Untersuchung über den Ursprung der Evv. E. Ratzeb. 1797 (Umarbeitung einer von ihm gleichzeitig mit Halfeld abgefaßten ungedruckten lateinischen Dissertation), welcher die Evangelisten verschiedene Abschriften derselben aram. Urschrift gebrauchen läßt.

2) Ueber den Ursprung der drei ersten Evangelien in dessen Bibl. der bibl. Literat. Bd. V. S. 759—996.

3) Die Genealogie der Evangelien wäre hiernach:

1. Aramäisches Urevangelium ℵ.
2. Recension A, Grundlage des Matthäus.
3. Recension B, Grundlage des Lukas.
4. Recension C, aus A u. B entstanden, Grundlage des Markus.
5. Eine besondere Schrift D, von Matthäus u. Lukas benützt.

evangeliums, welcher in den divergirenden Recensionen der Grundstock geblieben; den eigenthümlichen Ueberschuß von zweien oder einem der Evangelisten hätten theils jene Recensionen in ihren Zusätzen dargeboten, theils wäre er aus jener besondern Schrift und aus dem eigenen Vorrathe der Schriftsteller geflossen. Auch erklärt diese Quellenansicht die Uebereinstimmung in der allgemeinen Anordnung des Stoffes, die gleiche Verbindung des Einzelnen und die entgegenstehende Abweichung in der Abfolge. Aber die am meisten auffallende Erscheinung, die wörtliche Uebereinstimmung des Textes, findet darin keine Erklärung, denn unmöglich konnten die drei Evangelisten, wenn sie unabhängig von einander aus aramäischen Schriften übersetzten, so oft zusammentreffen in der Wahl der gleichen Ausdrücke, wo die griechische Sprache mehrere Synonyma darbot, auch in ganz seltenen Worten, in der Wortstellung und Construktion, im Gebrauche der Präpositionen und solcher Partikeln, welche den Gedanken eigenthümlich bestimmen; es ist aller Erfahrung in analogen Fällen zuwider, eine solche buchstäbliche Harmonie in ganzen Sätzen, wie sie die Evangelien enthalten, durch selbstständiges Uebersetzen entstehen zu lassen [4]).

Marsh suchte die Hypothese Eichhorns zu verbessern, und ward namentlich darauf bedacht, ihrem wesentlichen Mangel abzuhelfen [5]). Er läßt von dem aramäischen Urevangelium in seiner noch unveränderten Gestalt eine griechische Uebersetzung entstehen, vermehrt aber auch die Zahl der Recensionen der chaldäischen Urschrift, die er in zwei Reihen stellt. In der ersten Reihe stehen zwei Abschriften, jede mit besondern Zusätzen. Von den drei neuen Recensionen in der

---

4) Vgl. besonders Herbert Marsh Anmerkungen und Zusätze zu Michaelis Einltg. in das N. T., übersetzt von Rosenmüller, Thl. 2. Gött. 1803. S. 162 ff. Hug Einltg. in das N. T. (4. Aufl.) Thl. 2. S. 66 ff.

5) A. a. O. S. 284 ff.

zweiten Reihe vereinigt eine die Zusätze jener beiden Abschriften in sich, und diese ist die Grundlage des Markus. Die zwei andern sind Abschriften von jenen, jede mit eigenthümlichen Bereicherungen, und die eine die Grundlage des Matthäus, welcher aramäisch schrieb, die andere des Lukas; beide gebrauchten dazu noch ein evangelisches Document, das eine Sammlung von Vorschriften, Gleichnissen und Reden enthielt, aber unabhängig von einander und mit verschiedener Auswahl. Markus und Lukas bedienten sich bei der Bearbeitung ihrer Evangelien nach den angegebenen Quellen jener griechischen Uebersetzung, welche den Grundstock ihrer Hauptquellen umfaßte, und als später der aramäische Matthäus von unbekannter Hand ins Griechische übertragen wurde, so nahm man die griechische Evangelien des Markus und Lukas in den gleichlautenden Stücken zu Hülfe [6]. In dieser Ausbildung sollte die Hypothese allen Anforderungen entsprechen, wie dieses Marsh durch eine Prüfung im Einzelnen zu zeigen sucht.

Indem darauf Eichhorn selbst seine Hypothese umarbeitete, so dehnte er sie noch auf eine größere Anzahl von Gliedern aus, vornehmlich um der Annahme einer unmittelbaren Abhängigkeit der Evangelien unter einander nach ihren griechischen Texten zu entgehen, zu welcher sich Marsh benöthigt sah.

6) Hiernach haben wir folgende Genealogie der Evangelien:

1. Aramäisches Urevangelium א
2. Griechische Uebersetzung א a.
3. Abschrift der Urschrift mit Zusätzen X.
4. Abschrift mit andern Zusätzen Z.
5. Abschrift mit Vereinigung von X u. Z, A, Grundlage des Markus.
6. Eigenthümliche Bereicherung von X, B, Grundlage des Matthäus.
7. Eigenthümliche Bereicherung von Z, C, Grundlage des Lukas.
8. Aramäische Ergänzungsschrift ב, von Matthäus und Lukas gebraucht.

Nach seinem neuern Entwurfe [7]) läßt er die drei ersten Evangelien aus drei verschiedenen Recensionen der aramäischen Urschrift zuerst aramäisch entstehen, und nimmt sofort von diesen Evangelienschriften an, daß sie später unter Benützung älterer griechischer Uebersetzungen von jenen Recensionen in's Griechische übertragen worden [8]). So erklärt sich ihm die Harmonie des griechischen Textes in unsern Evangelien, ohne diesen selbst in das Verhältniß einer unmittelbaren Abhängigkeit zu stellen, und die vielgliederige Structur der Hypothese gibt ihm auch für die übrigen formellen und materiellen Erscheinungen in diesen Büchern die genaueste Erklärung, die nichts zu wünschen übrig läßt.

Die spätere Formirung dieser Hypothese durch Gratz [9]) hat die Absicht, sie zu vereinfachen. Seiner Annahme zufolge

---

7) Einleitung in das N. T. B. 1. vgl. besonders S. 340 ff. 353 f.

8) Die Genealogie der Evangelien ist nach seinem neuern Entwurfe diese:

1. Aramäisches Urevangelium א.
2. Griechische Uebersetzung von demselben א a
3. Recension des Urevangeliums A.
4. Griechische Uebersetzung derselben, mit Benützung von אa gefertigt, Aa.
5. Recension des Urevangeliums B.
6. Recension des Urevangeliums, aus A u. B. entstanden, der aramäischen Text des Markus, C.
7. Recension des Urevangeliums D.
8. Griechische Uebersetzung derselben Dd.
9. Bearbeitung von A u. D, aramäischer Matthäus, E.
10. Bearbeitung von B u. D, der aramäische Text des Lukas, F.
11. Griechischer Markus, Uebersetzung von C unter Benützung von Aa.
12. Griechischer Matthäus, Uebersetzung von E. mit Zuziehung von Aa und Dd.
13. Griechischer Lukas, Uebersetzung von F unter Benützung von Dd.

9) Neuer Versuch, die Entstehung der drei ersten Evangelien zu erklären. Tüb. 1812. — Sonst traten der Hypothese von einem ara-

diente dem Markus und Lukas eine griechische Uebersetzung des aramäischen Urevangeliums als Grundlage, welche frühzeitig für Antiochien gemacht worden, und beide schöpften noch aus andern Schriftquellen; Matthäus dagegen gebrauchte zur Bearbeitung seines aramäischen Evangeliums die Urschrift und dazu eine Spruchsammlung, verwandt mit einer von den besondern Quellen des Lukas. Der Uebersetzer des Matthäus interpolirte diesen aus Markus, und in der Folge wurde von Andern Markus aus Lukas, und hinwiederum Lukas aus Markus interpolirt. Das Eigenthümliche in dieser Struktur der Hypothese ist die Annahme von Interpolationen in den schon fertigen Evangelienbüchern, welche aber mit der Vorstellung von einer unmittelbaren genetischen Abhängigkeit derselben unter einander Aehnlichkeit hat.

Wenn aber die Hypothese von einem schriftlichen Urevangelium in solchen Formen, in welche sie ausgebildet wurde, ihrem Erklärungszwecke entspricht, und nach diesem Gesichtspunkte befriedigen kann, so kommt jetzt im Allgemeinen und rücksichtlich der besondern Gestaltungen ihre historische Haltbarkeit oder Wahrscheinlichkeit in Frage, da sie ja Geschichtliches zu enthalten vorgibt. In dieser Hinsicht mag es vor der Hand dahingestellt bleiben, ob der evangelische Unterricht, wie er anfangs und lange Zeit in Palästina und auch ordentlicherweise im Auslande gehalten wurde, einen schriftlichen Umriß von den einzelnen Lebensbegebenheiten Jesu als Leitfaden zum Bedürfniß gemacht habe; es wird sich diese Frage im folgenden §, und zwar verneinend beantworten. Im Hinblicke auf die evangelischen Vorträge in der Apostelgeschichte müßte aber von dieser Schrift jedenfalls angenommen werden, daß sie nicht blos Erzählungen und etwa noch Reden Jesu, sondern auch eine Anwendung von den wichtig-

---

mäischen Urevang. noch bei Hänlein Handbuch der Einltg. in das N. T. Thl. 3. S. 30, Berthold Einleitung in die Schrr. des A. und N. T. S. 1206 ff.

sten prophetisch-messianischen Bibelstellen zum Inhalte hatte, und es wäre vorauszusetzen, daß darin namentlich diejenigen Stellen inbegriffen waren, welche in den Akten von Aposteln und apostolischen Gehülfen auf die Geschichte und das Werk Jesu bezogen werden. Nun kommen aber in den synoptischen Evangelien, welche das schriftliche Urevangelium zum gemeinschaftlichen Grundstock haben sollen, einige prophetische Stellen, die in der Apostelgeschichte sehr nachdrucksam in Anwendung gebracht sind, gar nicht vor; dazu gehört namentlich das Citat aus Ps. 16, 8 ff., das Petrus in seiner Rede zu Jerusalem am Pfingstfeste Apg. 2, 24 ff. auf die Auferstehung Jesu bezieht, worin ihm Paulus bei einem Vortrage in der Synagoge zu Antiochien Pisidiens Apg. 13, 35 ff. folgt; die Stelle Joh. 53, 7, von Philippus 8, 32 ff. auf den Tod und die Erhöhung Christi angewendet, und Amos 9, 11 f., worin Jakobus Apg. 15, 15 ff. die Predigt an die Heiden und ihre Aufnahme in die messianische Anstalt vorangedeutet findet. Diese Erscheinung ist ein starkes Argument gegen die jemalige Existenz eines schriftlichen Urevangeliums nach dem Eichhorn'schen Begriffe, und man könnte dieses Argument noch verstärken durch die Hinweisung auf Citate in den Briefen unseres Kanons, von welchen gleichfalls in den Evangelien kein Gebrauch gemacht ist, obschon sie dem gewöhnlichen Gesichtskreise der apostolischen Belehrung angehört zu haben scheinen.

Ein anderes und allein schon entscheidendes Argument dagegen ist es, daß nirgends im N. T. eine Spur von einer solchen amtlichen Schrift begegnet, während doch Veranlassung gegeben war, sie anzudeuten. Verfolgen wir die Missionsberichte in den Akten, so sucht man sie überall umsonst, obschon die Erzählung theilweise ins Einzelne geht. Eine geraume Zeit nach dem Tode des Stephanus wird Barnabas nach Antiochien geschickt, um die neu entstandene Gemeinde im Glauben zu befestigen, und sie durch Unterricht fortzubilden, 11, 22 ff., aber von einer Ausstattung desselben mit

einem schriftlichen Document ist keine Rede. Ebenso verhält es sich bei der ersten Sendung des Paulus und Barnabas unter die Heiden 13, 1 ff., bei der Reise des Barnabas und Markus nach Cypern 15, 39 ff. u. s. w. Ingleichen findet sich keine Andeutung in den apostolischen Briefen, insbesondere auch nicht in den Instruktionsschreiben des Paulus an Titus und Timotheus, denn in der Stelle 2 Tim. 4, 13 *φερε και τα βιβλια, μαλιστα τας μεμβρανας*, können nicht evangelische Schriften, sondern nur Bücher des A. B. gemeint seien. Die Ermahnungen an den Timotheus rücksichtlich der Lehre schließen bei ihm sogar den Besitz einer solchen Schrift sehr bestimmt aus, indem der Apostel auf seine mündliche Unterweisung als dessen Quelle der evangelischen Wissenschaft ausschließlich Beziehung nimmt: *ἁ ἠκουσας παρ' εμου δια πολλων μαρτυρων, ταυτα παραθου πιστοις ανθρωποις, οἱτινες ἱκανοι εσονται και ἑτερους διδαξαι*, 2 Tim. 2, 1. 2. vgl. 1, 13. Man kann hinzufügen, daß Paulus in dem evangelischen Berichte über die Einsetzung des hl. Abendmahles 1 Cor. 11. auch für sich selbst eine schriftliche Quelle ausschließt, indem er V. 23 dem *παρεδωκα ὑμιν* das *εγω παρελάβον απο του κυριου* entgegenstellt; vgl. dazu Gal. K. 1. u. 2.

Faßt man die Hypothese nach ihrer ausgedehnten Gliederung in's Auge, so kommt dieser Vielgestaltigkeit für sich betrachtet das höchste Maaß von historischer Unwahrscheinlichkeit zu. Es wird eine schriftstellerische Geschäftigkeit vorausgesetzt, die in der frühern Zeit der apostolischen Periode, namentlich unter Juden, keinen Platz findet. Es wäre auch, wenn das Urevangelium sich so in Recensionen vervielfacht haben sollte, was durch verschiedene Personen und an verschiedenen Orten geschehen sein müßte, das völlige Verschwinden aller Exemlare desselben gar nicht denkbar, auch wenn man es nicht mit Eichhorn zu einem officiellen Document macht, sondern mit Marsh zu einer Privatschrift, aber „von so guter Autorität, daß sie auch einem Apostel, der eine

evangelische Geschichte verfassen wollte, als Quelle dienen konnte." Nach der Gratz'schen Ansicht wäre zu erwarten, daß sich in der Kirche Exemplare unserer Evangelien von verschiedenem Umfange erhalten hätten, wovon bei den kirchlichen Schriftstellern keine Spur vorkommt, während der Vorwurf von Seite der Häretiker wegen Verfälschung der hl. Bücher nicht in Betracht kommen kann.

Endlich vereinbart sich die Hypothese in ihrer Anwendung auf die Entstehung der synoptischen Evangelien nicht mit den traditionellen Nachrichten von dem Ursprunge dieser Bücher, welche, wie es an seinem Orte geschehen wird, wohl zu berücksichtigen sind, da sie auf Glaubwürdigkeit gerechten Anspruch machen [10].

§. 4.

Fortsetzung. Hypothese von einem mündlichen Urevangelium.

Nach einem andern Versuche, das gegenseitige Verhältniß der synoptischen Evangelien zu erklären, wird die Entstehung derselben aus einer mündlichen Gemeinquelle, einem festen Typus der evangelischen Predigt abgeleitet, und diese Hypothese fand um so größern Beifall, je weniger sich die voranstehende Annahme als haltbar bewährte. Nach mehreren Vorgängern, die sie in Vorschlag gebracht [1]), wurde Gieseler ihr eigentlicher Begründer [2]);

10) Vgl. Gieseler Historisch-krit. Versuch über die Entstehung und die frühesten Schicksale der schriftlichen Evangelien. Leipzig 1818 S. 53 ff. Hug Einltg. Thl. 2. S. 76 ff. Schleiermacher Einltg. in's N. T. herausgegeb. v. Wolde. Berl. 1845. (Literar. Nachlaß 8. Bd.) S. 224 ff.

1) Herder Regel der Zusammenstimmung unserer Evangelien x. Riga 1797 (Werke Thl. 12). Eckermann Erklärung aller dunkeln Stellen des N. T. Thl. 1. (Kiel 1806) Vorr. S. XI. XII. Kaiser Bibl. Theol. Thl. 1. 1813. S. 224. Paulus in der Hall. Allg. Lit.-Zeit. 1818. St. 105. 106. S. 11 ff.

2) A. a. O. S. 92 ff.

seine Auffassung unterscheidet sich von den frühern Bestimmungen vornehmlich dadurch, daß er den Ursprung von der festen Form des mündlichen Urevangeliums weder auf eine künstliche Verabredung unter den Aposteln, noch auf eine Normalschrift zurückführt, sondern solche wie von selbst entstehen läßt; später wurde die Hypothese von Mehreren weiter ausgebildet und verbessert.[3]). Das Wesentliche ist aber nach der gemeinsamen Ansicht in Folgendem enthalten: Während die Apostel nach dem Hingange des Herrn mehrere Jahre in Jerusalem beisammen blieben, war bei ihren Zusammenkünften die Lebensgeschichte Jesu und seine Lehre gemeiniglich der Gegenstand ihrer begeisterten Unterredung. Indem jeder seine Erinnerungen an Thatsachen und Reden mittheilte, und der eine mit seinem Schatze dem Gedächtnisse des andern zu Hülfe kam, so entstand allmählig ein zusammenhängender Cyclus von Erzählungen, die durch die öftere Wiederholung im Einzelnen und bis auf den Ausdruck eine feste Form erhielten. Diese wurde noch mehr fixirt durch den Unterricht, welchen die Apostel denen geben mußten, die zu ihrer Gesellschaft übergetreten waren, und von denen Einige in der Folge wieder Andere belehren sollten; die Gefahr, daß das Evangelium bei dem Weitererzählen veruntreut würde, machte es dringend nothwendig, den letztern es in einer festen Gestalt einzuprägen. Bei einigen Erzählungen jedoch, die wegen minderer Wichtigkeit weniger durchgesprochen und den Neulingen vorgetragen wurden, kam es nicht zu einer ganz festen Formirung, es blieb der Vortrag derselben beweglich. Die Sprache dieses theils genau ausge-

---

3) Von Credner Einltg. I. Thl. 1. Abth. S. 181 ff. Neudecker Einlta. 167 ff. Guerike Einltg. S. 245. ff. Ebrard Wissenschaftl. Kritik der evangel. Geschichte. Frankf. a. M. 1842. S. 997. Thiersch Versuch zur Herstellung des historisch. Standpunktes für die Kritik der neutestamentl. Schrr. Erlangen 1845. S. 119 ff.

prägten, in andern Theilen weniger fest formirten Urevangeliums war anfänglich die gewöhnliche Landessprache der palästinischen Juden, die syro-chaldäische; aber der Zuwachs der christlichen Gemeinde in Jerusalem aus Hellenisten gab bald Veranlassung, es auch ins Griechische zu übertragen; der Mangel an Gewandtheit in der griechischen Sprache bei den Aposteln trug besonders dazu bei, daß diese Version, die mündlich gemacht wurde, sich gleichfalls in eine fixe Form ausbildete. Das griechische Evangelium wanderte in der Folge mit den Glaubensboten in das Ausland, wo es mit geringern Veränderungen von jenen Aposteln und Evangelisten gepredigt wurde, die von Jerusalem herkamen, während es bei Paulus und den von ihm abhängigen Lehrern eine stärkere Umgestaltung erfuhr; die charakteristisch christlichen Erzählungen blieben aber auch bei den Heidenaposteln unverändert, welche nur die bloß für die Juden wichtigen fallen ließen, und dagegen die andern, die mehr die Heiden angingen, stärker hervorhoben; der Grundstock des Evangeliums hat sich also immer gleich erhalten, und so mußten auch Schriften im Ganzen übereinstimmend werden, welche nach den mündlichen Vorträgen bearbeitet wurden, wie dieses bei schriftlichen Evangelien der Fall ist.

Es ist nun aber zur Prüfung dieser Hypothese in Untersuchung zu ziehen: ob die evangelische Predigt den Erkenntnißquellen zufolge, welche sich darbieten, thatsächlich so beschaffen war, wie sie angenommen wird; die von derselben proponirte Entstehung und Entwicklung muß in Verbindung damit kritisch berücksichtigt werden. Es wird von dem evangelischen κηρυγμα angenommen, daß es detaillirte Geschichtserzählung in sich begriff, — und daß die Erzählung einen festen Typus hatte, sich also bei verschiedenen Lehrern im Wesentlichen gleich war. Diese Annahme findet aber in Ansehung ihres ersten Theiles, woran sich der zweite als formelle Bestimmuug knüpft, in der Apostelgeschichte keine Bestätigung. Die ihr einverleibten Bekehrungsreden enthalten

ganz allgemeine Umrisse von der Geschichte Jesu, und rücksichtlich des Einzelnen berufen sich die Apostel im Inlande auf die gemeine Kenntniß, weil ja die Thatsachen öffentlich geschehen seien; so in den Vorträgen vor Juden und Heiden 2, 22. 10, 37, und nicht bloß bald nach dem Hingange des Herrn, sondern auch noch in ziemlich später Zeit, 26, 26. Daß die Voraussetzung der Kunde von den Wundern Jesu und seiner ganzen Wirksamkeit wohl berechtigt, und demgemäß eine detaillirte Geschichtserzählung im Inlande lange gar kein Bedürfniß war, ist aus den Evangelien zu erkennen, welche gemeinsam hervorheben, wie dem Herrn Volksmassen aus allen Gegenden und Städten folgten, aus Galiläa, Idumäa und Judäa, von Jerusalem und den zehn Städten, auch aus den Gebieten von Tyrus und Sidon, Matth. 4, 25. Mark. 3, 7. Luk. 6, 17 a., und wie sich der Ruf von seinen Thaten weithin verbreitete, Matth. 4, 24. Mark. 1, 28. Luk. 4, 37; vgl. auch Luk. 24, 18 f. Nur das Faktum der Auferstehung Jesu wird in Verbindung mit seinem Tode gemeiniglich besonders behandelt, jenes als das kräftigste Argument für seine göttliche Sendung, das aber selbst auch der Bestätigung bedurfte, weil der thatsächlichen Beweise von der Wiederbelebung des Herrn nur Wenigere ansichtig geworden waren, vgl. Apg. 10, 40 f.; deßhalb werden die Apostel schlechtweg als *μαρτυρες της αναστασεως* bezeichnet, Joh. 1, 22. 2, 32. 3, 15. Auch die Reden, mit welchen der Apostel Paulus im Auslande bei Juden und Heiden das Werk der Bekehrung beginnt, haben eine ähnliche Anlage; auf die Lebensgeschichte Jesu wird gleichfalls ganz im Allgemeinen Bezug genommen, es ist wieder nur sein Tod und seine Auferstehung, womit sich der Vortrag im Besondern befaßt, ohne daß jedoch der geschichtliche Hergang davon genauer beschrieben würde, vgl. 13, 16 ff. 17, 2. 3. 31.; daran schließt sich die Ermahnung zu Sinnesänderung und Glauben an, und wo diese Eingang findet, folgt sofort die tiefere Einführung in die Lehre. Von den Lehrvorträgen der *ευαγγελισται*

21, 8. vgl. Eph. 4, 11. hat man sich keine wesentlich andere Vorstellung zu machen, als von denen der Apostel, mit welchen jene als abhängige Gehülfen zusammenwirkten. Der Ansicht, als ob der Evangelisten eigentlicher Beruf, oder auch nur vornehmlich ihre Aufgabe es gewesen, die Lebensgeschichte Jesu zu erzählen, steht schon der Sprachgebrauch von *εναγγελιζεσθαι* und *εναγγελιον* entgegen, womit lange nur theils die einfache Verkündigung der historischen Erscheinung des Messias bezeichnet wird, theils die Lehre von seinem Reiche oder von dem Inhalte der christlichen Offenbarung; es steht ihr weiter entgegen der Bericht von der Wirksamkeit des Evangelisten Philippus Apg. 8, 5 ff., wo eine Geschichtserzählung nicht gefunden werden kann, und noch bestimmter widerspricht ihr Paulus, wenn er seinem Timotheus das *εργον εναγελιστου* mit den Ermahnungen an's Herz legt: *κηρυξον τον λογον, επιστηθι ευκαιρως, ακαιρως, ελεγξον, επιτιμησον, παρακαλεσον εν παση μακροθυμια και διδαχη*, 2 Tim. 4, 2.

Gleichwohl fehlt es nicht an anderwärtigen Belegen, daß doch nachmals in Palästina, und unter bestimmten Umständen schon früher in ausländischen Gemeinden, wenn etwa ein Apostel oder apostolische Gehülfen längere Zeit darin verweilten, auch ein ausführlicher, auf die einzelnen Ereignisse und ihre Nebenumstände sich erstreckender Unterricht ertheilt wurde; im Laufe der Zeit stellte sich auch in Palästina das Bedürfniß solcher Unterweisung ein, während sie im Auslande wenigstens immer von großem Nutzen sein konnte, indem der Glaube an Christus eine umso festere Grundlage erhielt, jemehr seine Wirksamkeit im Einzelnen erkannt wurde. Eine Andeutung davon liegt in der Stelle von der Bethanischen Maria bei Matth. 26, 13: *αμην λεγω ὑμιν, ὁπου αν κηρυχθη το εναγγελιον τουτο εν ὁλῳ τῳ κοσμῳ, λαληθησεται και ὁ εποιησεν αὑτη, εις μνημοσυνην αυτης*; sie läßt das thatsächliche Vorhandensein detaillirter Geschichtserzählung im Hintergrunde erblicken. Einen ganz sichern

Beleg aber enthält das Proömium des Evangeliums Lukas 1, 1. 2, wo von schriftlichen Aufsätzen über die evangelischen Thatsachen die Rede ist, die nach der Paradosis der *αυτοπται* und *υπηρεται του λογου* verfaßt sind, und von Theophilus vorausgesetzt wird, daß er in der evangelischen Geschichte, welche Lukas genauer darzustellen eben im Begriffe ist, bereits Unterricht erhalten. Ebenso sicher bestätigend ist die Berufung Pauli 1 Cor. 11, 23 auf seine Paradosis von der Einsetzung des hl. Abendmahles, die er sofort schriftlich wiederholt. Dazu kommen die Zeugnisse der ältesten Väter, welche ausdrücklich von geschichtlichen Vorträgen des Matthäus, Petrus und Paulus sprechen [4]). Der vorstehenden Hypothese muß also soviel zugestanden werden, daß Geschichtserzählung bei der evangelischen Predigt allerdings Statt gefunden; aber es ist unrichtig, wenn angenommen wird, wie es geschieht, daß die geschichtliche Paradosis von Anfang an und gewöhnlich die Vorstufe, den Eingang zur tiefern christlichen Unterweisung gebildet habe.

Es ist nun darauf zu achten, daß die Bekehrungsvorträge der Apostelgeschichte in ihren historischen Partien zwar wohl im Allgemeinen Aehnlichkeit unter einander haben, sich aber dennoch durchweg eigenthümlich individualisiren; dies gilt nicht bloß von den Reden aus verschiedenem Munde, sondern auch von den Vorträgen derselben Person, vgl. 2, 22 ff. 10, 36 ff.; die Vertheidigungsreden Kap. 22. und 26. gehören nicht hierher. Es herrscht dort vollkommene oratorische Freiheit, und die Darstellung ändert sich nach der äußern Veranlassung und den Bedürfnissen der Hörenden. Wenn wir aber bei der einen Art des geschichtlichen Vortrages, welche als die gewöhnliche zu betrachten ist, solche Freiheit und Beweglichkeit gewahren, so muß es schon nach dieser Rücksicht sehr unwahrscheinlich

---

4) *Papias* bei Euseb. H. E. III. 39. *Iren.* adv. Haeres. III. 1. bei Euseb. V. 8. *Clemens Alex.* bei Euseb. VI. 14. *Origenes* bei Euseb. VI. 25. *Euseb.* III, 24.

werden, daß die andere, nämlich die besondere Geschichtserzählung, welche einerseits erst spät, und anderseits nur unter bestimmten Umständen vorgekommen ist, an eine feste Form gebunden gewesen sein soll. Es liegt in der Natur der Sache, daß Augenzeugen, wie es von der Geschichte Jesu die Apostel alle bis auf einen und die meisten apostolischen Gehülfen sind, ihre Erzählungen immer wieder von Neuem selbstständig zusammensetzen, und bald diesem, bald jenem Momente mehr Achtsamkeit zuwenden; auch treten je wieder neue Momente in die Erinnerung, die sich dem Ganzen anschließen, das geschichtliche Bild vervollkommnen oder den Pragmatismus richtiger gestalten. Nicht allein bedarf die Autopsie keines Formulars für die Geschichtserzählung, sondern sie duldet auch eine solche Beschränkung nicht. Es muß ferner vorausgesetzt werden, sowie es ein altes Zeugniß als thatsächlich berichtet [5]), daß die besondere geschichtliche Unterweisung sich gleich jenen allgemeinen Vorträgen den Bedürfnissen der Hörenden anbequemte, daß demnach auch der Lehrzweck nicht allein in der Auswahl der Erzählungen, sondern ingleichen in ihrer Anreihung und in der Ausführung des Einzelnen wieder Aenderungen herbeiführte. Mit der geistigen Individualität Pauli, dem allein unter den Aposteln die Selbstansicht von der Geschichte Jesu fehlte, ist die Befolgung einer fixen Erzählungsform am wenigsten vereinbar.

Eine bis auf die Abfolge der Begebenheiten und ihre Nebenumstände, ja bis auf den Ausdruck und die Satzstructur feste Erzählungsform, konnte auch nur durch Verabredung oder mittelst eines schriftlichen Entwurfes entstehen; aber eine künstliche Maaßregel muß man mit den neuern Vertheidigern des mündlichen Urevangeliums noch aus dem besondern Grunde abweisen, weil ja den Aposteln die Nothwendigkeit detaillirter Geschichtserzählung längere Zeit nicht in Aussicht stand, wornach an eine derartige Vorbereitung nicht gedacht

5) Bei *Euseb.* H. E. III. 39.

werden kann. Die Vorstellung von zufälliger Entstehung eines fixen Erzählungstypus wird um so mehr als unstatthaft erscheinen, wenn man sich die Unterredungen der Apostel unter sich und in Gegenwart der christlichen Urgemeinde der Wahrscheinlichkeit gemäß vergegenwärtigt. Es ist anzunehmen, daß sie die Thatsachen vornehmlich nach ihrem messianischen Charakter und mit Vergleichung der bezüglichen Stellen des A. T. in Betrachtung zogen; dazu gab der Herr selbst schon Anleitung, vgl. Luk. 24, 27., und es tritt sofort diese Richtung hervor in dem Gebete Apg. 4, 24 ff. und in den Bekehrungsreden der Akten; Andeutungen davon finden sich auch Joh. 2, 17. 12, 16. Dieses dogmatische Interesse führte sie nun wohl auch auf die einzelnen Momente in den Ereignissen, aber sie konnten doch nur bei solchen länger verweilen, und wiederholt darauf zurückkommen, in welchem sie wichtige und bedeutsame Merkmale erkannten; die Nebenumstände einer Begebenheit, das bloß Aeußerliche und Zufällige, das eine Thatsache nicht wesentlich charakterisirt, lag außerhalb ihres dogmatischen Gesichtskreises, und war deßhalb nicht geeignet, Gegenstand ausführlicher und wiederholter Besprechung zu werden; die Abfolge der Ereignisse ist für den dogmatischen Standpunkt ebenso etwas Gleichgiltiges, und konnte also ebenso wenig eine besondere Sorgfalt auf sich ziehen. Auf diese Weise kamen aber keine vollständigen Erzählungen und eine feste Anreihung und Verknüpfung derselben zu Stande, und noch weniger läßt sich an eine feste buchstäbliche Ausprägung der Relationen denken. Nur in Ansehung der Aussprüche Jesu, die mit seinen Verrichtungen im Zusammenhange stehen, läßt sich im Kreise der Apostel das Bestreben annehmen, sie buchstäblich getreu aus der Erinnerung zu reproduziren, und nach dem Wortlaute festzuhalten, da diese gemeiniglich die Bedeutung einer Handlung hervorheben, und das Wort selbst das historisch Gegebene ist; das gleiche Bestreben darf man auch auf andere Sprüche des Herrn, namentlich auf solche ausdehnen, die schon in seinem Munde

durch ihre sprüchwörtliche Fassung ein festes Gepräge hatten. Mit den größern zusammenhängenden Lehrreden können sich aber die Apostel bei ihren Zusammenkünften nicht in der Weise befaßt haben, daß sie nach ihrem ganzen Umfange vorgetragen worden wären. In diesem Falle müßte man doch auch den Apostel Johannes den Schatz seines Gedächtnisses mittheilen lassen, und wenn nun die übrigen Apostel zwar wohl anfangs, während des Lebens Jesu, unfähig waren, solche Reden in sich aufzunehmen, welche Johannes bewahrte, so darf man dies doch nach ihrer höhern Ausstattung mit dem hl. Geiste nicht mehr voraussetzen. Dann wäre es aber unerklärlich, daß sich in den drei ersten Evangelien auch nicht eine einzige von den größern Reden des Johanneischen Evangeliums findet. Diese Erscheinung muß demnach als ein sicheres Argument dafür gelten, daß die längern zusammenhängenden Lehrreden Jesu von den Aposteln untereinander nicht wörtlich durchgesprochen wurden.

Es ist also wohl begründet, der Annahme eines festen Typus der Geschichtserzählung bei den Glaubensboten entschieden zu widersprechen. Wenn aber die historische Paradosis der evangelischen Predigt ein solches festes Gepräge nicht hatte, so läßt sich die formelle Uebereinstimmung der Evangelien keineswegs aus dieser Quelle ableiten [6]. Dennoch muß diese Paradosis für diejenigen Evangelisten, denen die Autopsie abgeht, Markus und Lukas, als eine Hauptquelle anerkannt werden, denn es ist eine glaubwürdige Nachricht der Alten [7], daß Markus sein Evangelium nach den Vorträgen Petri, und Lukas nach denen des Apostels Paulus bearbeitet habe. In dieser Quelle, welche die eine Seite des Verhältnisses der synopt. Evangelien nicht erklärt, findet aber das Wesentliche ihrer Divergenzen eine zureichende, völlig be-

---

6) Vergl. Hug a. a. O. II. S. 83 ff. Wilke Urevangelist ꝛc. S. 36 ff.

7) S. Note 4.

friedigende Erklärung, wie es sich im weitern Verlaufe der Untersuchung zeigen wird.

§. 5.

Fortsetzung. Abhängigkeit der drei Evangelien unter einander.

Die gleiche Verbindung des historischen Materials, wie sie theils zwischen allen drei Evangelien, theils je zwischen zweien Statt hat, die Uebereinstimmung in der Ausführung der einzelnen Erzählungen und Reden, das Zusammentreffen in den Einleitungs- und Schlußformeln, endlich die lexikalische und grammatische Harmonie oder wörtliche Uebereinstimmung des Textes, — diese formellen Merkmale zusammen und das letztere insbesondere fordern unabweislich die Annahme: daß sich die Evangelisten unter einander benutzt haben. Diese Ansicht hat aber bei ihren Vertheidigern so viele abweichende Bestimmungen gefunden, als sich aus der Dreizahl überhaupt Verhältnisse bilden können, indem abwechselnd jeder der Evangelisten an die erste Stelle gesetzt wird, und auch die jeweil nachstehenden eine unterschiedliche Anordnung erhalten [1]. Eine weitere Varietät besteht darin, daß gegen die vorherrschende Annahme einer Benützung der Vorgänger durch den Nachfolger unter Vorlage ihrer Schriften Einige nur

---

1) Es können aber nun folgende Annahmen in Betracht kommen.

a. Matthäus sei Original, ihn habe Markus, und beide Lukas benützt: so schon in Beziehung auf die beiden ersten *Augustin.* De consensu evangelistt. 1, 4; Grotius Annott. ad Matth. 1, 1. ad Luc. 7, 1; Mill Prolegg. in N. T. §. 109. 116; Wetstein N. T. p. 224. 552; Hug Einltg. II. S. 99 ff. 115 ff.; — oder es sei Markus der lezte, der den Matthäus und Lukas gebraucht: so Griesbach Commentat., qua Marci evangelium totum e Matthaei et Lucae commentariis decerptum esse monstratur. Jen. 1789. 1796; Ammon Dissert. de Luca emendatore Matthaei. Erl. 1825. Saunier, Ueber die Quellen des Evang. Markus. Berl. 1825. Schwarz Untersuchungen über das Verwandtschaftsverhältniß der synopt. Evangelien. Tüb. 1844.

b. Markus sei die Originalschrift, — er wurde von Matthäus, beide

eine Benützung aus dem Gedächtnisse zugeben [1]). Dazu kommt, daß von anderer Seite noch besondere Schriften als genetische Faktoren und Verbindungsglieder unterschoben werden, wodurch eine Annäherung zur Hypothese vom schriftlichen Urevangelium geschieht; man nimmt nämlich zwei von dem kanonischen Matthäus und Markus wesentlich verschiedene Urschriften an, welche die Verfasser dieser Evangelien zu Grunde gelegt oder benützt hätten [3]). Aber es bedarf wohl keiner genauern Nachweisung und Begründung, wenn der Vorschlag von einer Benützung der Evangelisten unter einander aus dem Gedächtnisse als untauglich verworfen wird, denn von selbst leuchtet ein, daß die bezeichnete formelle Zusammenstimmung daraus nicht erklärt werden kann, und was jene Urschriften anbelangt, welche statt unseres ersten und zweiten Evangeliums für die ächten schriftlichen Documente des Matthäus und Markus ausgegeben werden, so sprechen wir es vorläufig als Behauptung aus, die bei der speziellen Behandlung der Synoptiker gerechtfertigt wird, daß solche schriftliche Aufsätze niemals existirten und die beiden Evangelien selbst nach ihrem jetzigen Inhalte und Umfange

---

von Lukas benützt: so Storr Ueber den Zweck der evang. Geschichte rc. S. 274 ff u. Comment. de fontibus evangg. Matthaei et Lucae. Tub. 1794; Gehringer Evangelienharmonie. Tüb. 1842; — oder zuerst gebrauchte den Markus Lukas, und Matthäus arbeitete nach Markus und Lukas: so Wilke a. a. O. S. 684 ff. (Resultat); — oder Matthäus und Lukas seien neben einander von dem Urevangelisten Markus abhängig: so Weiße Die evang. Geschichte, krit. und philosoph. bearbeitet. Leipz. 1838. Thl. 1. S. 47. 72.

2) Der Hauptvertreter dieser Ansicht ist Saunier a. a. O.

3) So Credner Einltg. I, 1. S. 204 ff.; die Grundlage des ersten Evang. ist ihm eine angebliche Spruchsammlung des Matthäus, womit die Urschrift des Markus, — als fragmentarische historische Notizen angenommen, verbunden worden sei; das zweite Evang. habe diese Aufschreibungen des Markus zur Grundlage, und von Lukas wird angenommen, das er beide Urschriften, vielleicht auch unsern kanonischen Matthäus und Markus, gekannt und gebraucht hätte.

die echten Urschriften des Matthäus und Markus sind; indem dieses vorausgesetzt wird, so kann nur von einem unmittelbaren Abhängigkeitsverhältnisse der Evangelienbücher die Rede sein.

Aus der Vergleichung der Evangelien ergibt sich nun einmal so viel mit Gewißheit, daß eine unmittelbare Abhängigkeit sowohl zwischen Matthäus und Markus, Matthäus und Lukas, wie zwischen Markus und Lukas besteht; dies ist nach jenen formellen Kriterien in solchen Abschnitten zu erkennen, die je nur zwei Evangelien gemein haben [4]). Wenn

---

4) Beispiele der Uebereinstimmung in solchen Abschnitten:

Matthäus 15, 32 ff.	Markus 8, 1 ff.
Ὁ δε Ιησους προςκαλεσαμενος τους μαθητας αὑτου, ειπε· σπλαγχνιζομαι επι τον οχλον, ὁτι ηδη ἡμερας τρεις προςμενουσι μοι, και ουκ εχουσι τι φαγωσι· και απολυσαι αυτους ου θελω, μηποτε εκλυθωσιν εν τῃ ὁδῳ· — — — — — — — —	— — προςκαλεσαμενος ὁ Ιησους τους μαθηταις αὑτου ειπε· σπλαγχνιζομαι επι τον οχλον, ὁτι ἠδη ἡμερας τρεις προςμενουσι μοι, και ουκ εχουσι τι φαγωσι· και εαν απολυσω αυτους νηστεις εις οικον αυτων, εκλυθησονται εν τῃ ὁδῳ· — — — — — — — — — —
Και εκελευσε τοις οχλοις αναπεσειν επι την γην· και λαβων τους ἑπτα αρτους, — — ευχαριστησας εκλασε, και εδωκε τοις μαθηταις αὑτου· οἱ δε μαθηται τῳ οχλῳ.	Και παρηγγειλε τῳ οχλῳ αναπεσειν επι της γης· και λαβων τους ἑπτα αρτους, ευχαριστησας εκλασε, και εδιδου τοις μαθηταις αὑτου, ἱνα παραθωσι· και παρεθηκαν τῳ οχλῳ — — —.
Και εφαγον παντες και εχορτασθησαν· και ηραν το περισσευον των κλασματων, ἑπτα σπυριδας πληρεις.	Εφαγον δε και εχορτασθησαν. και ηραν περισσευματα κλασματων, ἑπτα σπυριδας.
Matthäus 11, 25—27.	**Lukas 10, 21. 22.**
Ἐξομολογουμαι σοι πατερ, κυριε του ουρανου και της γης, ὁτι απεκρυψας ταυτα απο σοφων και συνετων, και απεκαλυψας αυτα νηπιοις.	Buchstäblich

aber dieses allseitige Abhängigkeitsverhältniß nicht in Zweifel gezogen werden kann, so ist es weiter ein sicheres Ergebniß, daß bei einem der Evangelisten eine doppelseitige Abhängigkeit Statt habe, daß nämlich derjenige unter den dreien,

---

Ναι, ὁ πατηρ, ὅτι οὑτως εγενετο ευδοκια εμπροσθεν σου.	gleichlautend.
Παντα μοι παρεδοθη ὑπο του πατρος μου.	
Και ουδεις επιγινωσκει τον υἱον, ει μη ὁ πατηρ· ουδε τον πατερα τις επιγινωσκει, ει μη ὁ υἱος, και ᾧ εαν βουληται ὁ υἱος αποκαλυψαι.	Και ουδεις γινωσκει, τις εστιν ὁ υἱος, ει μη ὁ πατηρ· και τις εστιν ὁ πατηρ, ει μη ὁ υἱος, και ᾧ εαν βουληται ὁ υἱος αποκαλυψαι.
Markus 1, 23—28.	**Lukas 4, 33—37.**
— ην εν τῃ συναγωγῃ αυτων ανθρωπος εν πνευματι ακαθαρτῳ, και ανεκραξε, λεγων·	— εν τῃ συναγωγῃ ην ανθρωπος εχων πνευμα δαιμονιου ακαθαρτου, και ανεκραξε φωνῃ μεγαλῃ, λεγων·
Εα τι ἡμιν και σοι, Ιησου Ναζαρηνε· ηλθες απολεσαι ἡμας; οιδα σε, τις ει, ὁ αγιος του θεου.	Εα τι ἡμιν και σοι, Ιησου Ναζαρηνε· ηλθες απολεσαι ἡμας; οιδα σε, τις ει, ὁ ἁγιος του θεου.
Και επιτιμησεν αυτῳ ὁ Ιησους, λεγων·	Και επετιμησεν αυτῳ ὁ Ιησους, λεγων·
Φιμωθητι, και εξελθε εξ αυτου. Και σπαραξαν αυτον το πνευμα το ακαθαρτον, και — — εξηλθεν εξ αυτου.	Φιμωθητι και εξελθε εξ αυτου. Και ῥιψαν αυτον το δαιμονιον εις το μεσον, εξηλθεν απ᾽ αυτου — —.
Και εθαμβηθησαν παντες ὡστε συζητειν προς αὑτους, λεγοντες·	Και εγενετο θαμβος επι παντας, και συνελαλουν προς αλληλους, λεγοντες·
— — τις ἡ διδαχη ἡ καινη αὑτη; οτι κατ᾽ εξουσιαν και τοις πνευμασι τοις ακαθαρτοις επιτασσει, και ὑπακουσιν αυτῳ;	τις ὁ λογος οὑτος; ὁτι εν εξουσιᾳ και δυναμει επιτασσει τοις ακαθαρτοις πνευμασι, και εξερχονται;
Εξηλθε δε ἡ ακοη αυτου ευθυς εις ὁλον την περιχωρον της Γαλιλαιας.	Και εξεπορευετο ηχος περι αυτου εις παντα τοπον της περιχωρου.

welcher als der letzte anzunehmen sein wird, seine beiden Vorgänger zusammen benutzte, und nicht etwa von dem ersten nur durch den zweiten abhängig sei.

Wenn sofort auf die bestimmtere Frage eingegangen wird: welches unter den drei Evangelien das erste oder die Originalschrift sei und in welcher Ordnung die beiden andern folgen, so müssen die einschlägigen Zeugnisse der Alten zu Rath gezogen werden, und so weit diese über die Evangelienabfolge eine übereinstimmende Aussage enthalten, machen sie auch gerechten Anspruch, als maaßgebend bei der kritischen Entscheidung zu gelten, weil eine durchgängige Uebereinstimmung die Annahme einer geschichtlichen Ueberlieferung hinlänglich begründet. Die altkirchlichen Nachrichten werden von denjenigen, welche den Markus an die erste Stelle setzen, entweder nur einseitig berücksichtigt, oder auch ganz unbeachtet gelassen; namentlich hat der Hauptvertheidiger dieser Ordnung [5]) sich von dem allein richtigen historischen Standpunkte der Kritik völlig losgesagt, und ausschließlich nach Gründen der subjektiven Reflexion entschieden. Das Markusevangelium soll die Originalität durch die Vollkommenheit seiner ganzen Anlage und Ausführung beurkunden; in allen Theilen herrsche nämlich ein schönes Ebenmaaß, die einzelnen Perikopen hätten ein angemessenes Verhältniß unter einander und zum Ganzen, und überall entspreche die Darstellung aufs strengste den logischen und rhetorischen Anforderungen. Wenn Matthäus und Lukas die Begebenheiten anders verbinden und in den einzelnen Abschnitten einen längern oder kürzern Text haben, so erkenne man darin bei aufmerksamer Vergleichung eine Umstellung der ursprünglichen Anordnung des Markus, eine Erweiterung und Verkürzung seines Textes, so wie dort das Mehr und Weniger an größern und kleinern Stücken als Zuthat und Auslassung erscheine. Insbesondere lasse die Erscheinung bei Markus, daß

5) Wilke a. a. O. S. 289 ff. 659 ff.

sein Text Elemente vereinigt enthalte, die bei Matthäus und Lukas gesondert begegnen, die Urschrift nicht verkennen, aus welcher diese beiden, jeder nach seiner Weise, geschöpft hätten.

Aber jene schriftstellerische Vollkommenheit, soweit sie dem Markusevangelium wirklich eigen ist, konnte doch wohl auch erreicht werden, wenn der Verfasser nach schriftlichen Vorlagen arbeitete; sie ist nicht durch äußerliche Umstände bedingt, sondern vielmehr durch ein gewisses Maaß von geistiger Fähigkeit und stilistischer Gewandtheit. Was das Urtheil bezüglich der Stellung und Anreihung der Begebenheiten betrifft, so ruht solches auf der ganz unhaltbaren Ansicht, daß die chronologisch richtigere Anordnung den ursprünglichen Concipienten bezeichne. Zwischen Texten von verschiedener Quantität kann man aus ihrer Vergleichung allein in den meisten Fällen gar nicht mit Sicherheit entscheiden, ob auf der einen Seite eine Verkürzung, oder auf der andern eine Erweiterung anzunehmen sei; in einigen Stellen jedoch tritt das Gegentheil von dem gedachten Vorgeben unzweifelhaft hervor. So epitomirt Markus z. B. 1, 12. 13 ganz augenfällig den längeren Text des Matth. 4, 1 ff. (unter Benützung des Lukas 4, 1 ff.), und setzt mit seiner kurzen Angabe die genaue Erzählung voraus; der letzte Satz: *και οἱ αγγελοι διηκονουν αυτῳ*, hat bei ihm sogar keine rechte Bedeutung, weil vorher das Fasten nicht erwähnt ist. Eben so sicher erscheint er 3, 24 ff. als Epitomator des Matthäus 12, 14 ff.; es fehlt bei ihm dem Satze V. 29: *ὃς δ'αν βλασφημησῃ εις το πνευμα το ἁγιον* die rechte Klarheit, weil vorher die Worte des Matth. V. 28 *ει δε εγω τῳ πνευματι θεου εκβαλλω τα δαιμονια λ.*, worauf sie sich beziehen, ausgelassen sind. Auch die zuletzt angeführte eigenthümliche Texterscheinung, welche später in nähere Erwägung kommen muß, rückt nach einem richtigen Urtheile den Markus von der ersten Stelle hinweg. Wenn sich demgemäß die angeblichen innern Gründe für die Originalität des Markusevangeliums zum Theile in Gründe dagegen verwandeln, so wird durch dieses

Resultat die einhellig widersprechende Zeugenschaft der Alten nur noch mehr bekräftigt.

Alle alten Zeugnisse *) über die Absolge der Evangelien setzen nämlich den Matthäus an die erste Stelle, und es ist nirgends auch nur die leiseste Spur vorhanden, daß je und von irgend einer Seite diese Ordnung in Zweifel gezogen worden wäre [6]. Aber mit derselben Einhelligkeit berichtet das kirchliche Alterthum von Matthäus: er habe sein Evangelium in hebräischer d. i. aramäischer Sprache geschrieben, was wieder als unbestreitbare Thatsache anzuerkennen ist (s. §. 10). Wenn nun die Verwandtschaft unter den dreien wesentlich auch in dem Sprachlichen liegt, so könnte man sich den zweifachen Fall denken: entweder lag der aramäische Matthäus den beiden andern Evangelisten vor, und es wurden sodann bei der griechischen Uebertragung oder Bearbeitung jener Urschrift deren Evangelien gebraucht [7]; — oder es existirte die griechische Edition des Matthäus schon, als Markus und Lukas schrieben, und es sind diese eben von dem griechischen Matthäus abhängig. Die weitere Untersuchung wird aber die erstere Supposition dadurch beseitigen, daß sie die andere bestätigt: wir werden nämlich sehen, daß das Markusevangelium den griechischen Text des Matthäus schon voraussetzt. Es tritt also unser griechischer Matthäus unter den Dreien an die erste Stelle.

Die Absolge von Markus und Lukas wird durch die kirchlichen Stimmen allein nicht entschieden, da hier die Einhelligkeit fehlt. Die herrschende Zeugenschaft des kirchlichen Alterthums spricht dem Markus die Priorität vor Lukas zu [8];

*) Ich muß hier und im weitern Verlaufe Einiges aus meiner Abhandlung über den Zweck der kanonischen Evangelien Bd. 18. H. 1. wieder aufnehmen, theils um des Zusammenhanges willen, theils um nöthige Verbesserungen zu machen.

6) *Iren.* ad b. Haer. III. 1. bei Euseb. H. E. V. 8. *Clemens Alex.* bei Euseb. VI. 14. *Origenes* bei Euseb. VI. 25. *Euseb.* III. 24. etc.

7) So auch nach den Hypothesen von Marsh und Gratz s. §. 3.

8) S. die Citate Note 6.

Clemens von Alexandrien läßt hingegen diejenigen Evangelien zuerst entstehen, welche Genealogien enthalten [9]), wornach Lukas dem Markus vorangestellt wird. Dieses Zeugniß könnte aber sogleich dadurch seine Bedeutung zu verlieren scheinen, daß sich Origenes, der Schüler des Clemens, nicht von demselben leiten läßt, und unbedenklich der andern Ordnung zustimmt; allein wenn man beachtet, daß es nicht eine einfache Aussage enthält, worin sich etwa nur ein subjektives Urtheil vermuthen ließe, sondern als *παραδοσις των ανεκαθεν πρεσβυτερων*, als eine von den Aposteln und Apostelschülern [10]) herrührende Ueberlieferung eingeführt wird, so steigt sein Ansehen wieder in dem Maaße, daß es eine sorgfältige Berücksichtigung und Erwägung in Anspruch nehmen muß.

Man hat nun dem Zeugnisse des Clemens das Uebergewicht durch eine Combination zu verschaffen gesucht, welche aus einer Nachricht des Irenäus von der Abfassungszeit des Markusevangeliums und aus dem Schlusse der Apostelgeschichte gemacht wird. Wenn nämlich dieses Buch mit der kurzen Erwähnung der zweijährigen Dauer der Gefangenschaft Pauli in Rom endet, ohne daß auch noch seines Todes gedacht wird, so glaubte man darin eine Berechtigung zu der Folgerung zu haben, daß der Verfasser bei dem Abschlusse seines Werkes die letzte Entwicklung des Schicksals Pauli noch nicht kannte, daß Lukas die Akten und also um so mehr sein Evangelium vor dem Hingange dieses Apostels geschrieben, während Irenäus die Abfassung des Markus-

9) Bei Euseb. H. E. IV. 4. *Αυθις δ' εν τοις αυτοις ὁ Κλημης βιβλιοις* (in den Hypotyposen) *περι της ταξεως των ευαγγελιων παραδοσιν των ανεκαθεν πρεσβυτερων τιθειται, τουτον εχουσαν τον τροπον, προγεγραφθαι ελεγεν των ευαγγελιων τα περιεχοντα τας γενεαλογιας.*

10) So *οἱ πρεσβυτεροι* nach dem neutestamentl. und kirchl. Sprachgebrauche; vgl. 1 Petr. 5, 1. 2 Joh 1. 3 Joh. 1.; Papias bei Euseb. H. E. III. 39.

evangeliums dem Tode Pauli nachsetzt [11]. Allein jenes Stillschweigen ist keineswegs ein fester Anhaltspunkt für eine solche Folgerung; es geht ja Lukas auch über den ganzen Reichthum der wichtigsten Begebnisse des Apostels während seiner römischen Gefangenschaft, worauf die aus denselben geschriebenen Briefe hindeuten, mit völligem Stillschweigen hinweg, und doch liegt in der Angabe von der Dauer dieser Gefangenschaft die unzweideutige Erklärung, daß er die Akten oder wenigstens den letzten Abschnitt derselben erst nach der Befreiung Pauli abgefaßt, und also den ganzen Zusammenhang dieser Ereignisse vollendet vor sich sah. Es ist auch irrig, das Zeugniß des Irenäus zur Stütze dieser Folgerung zu machen, oder es doch nicht im Widerstreite damit zu finden, denn wenn er zwar, indem er den Lukas nach Markus nennt, die zeitliche Abfolge nicht ausdrücklich bezeichnet, so läßt sich doch nicht annehmen, daß er die Zeitordnung nicht im Sinne habe, wie man seine Worte auffassen zu dürfen meinte; der Uebergang zu Johannes mit der Zeitpartikel *επειτα* läßt auch vorher die beabsichtigte Zeitfolge nicht bezweifeln.

Auch hat eine allgemeinere Erscheinung in dem Markusevangelium, worauf man sich zu Gunsten des Elemens oder der Priorität des Lukas beruft, für sich allein keine entscheidende Beweiskraft, — die thatsächliche Erscheinung nämlich: daß Markus in seiner Sachordnung eine mittlere Stellung zwischen Matthäus und Lukas einnimmt, abwechselnd mit dem einen und dem andern übereinstimmend erzählt, und sich auch in dem Texte jenem Nebenevangelisten, mit welchem er ein längeres Stück weit zusammenhält, näher anschließt [12].

---

11) Bei Euseb. H. E. V. 8. — *μετα δε την τουτων* (des Petrus und Paulus) *εξοδον Μαρκος ὁ μαθητης και ἑρμηνευτης Πετρου και αυτος τα ὑπο Πετρου κηρυσσομενα εγγραφως ἡμιν παραδεδωκε και Λουκας δε ακολουθος Παυλου το ὑπ' αυτου κηρυσσομενον ευαγγελιον εν βιβλιῳ κατεθετο — επειτα Ιωαννης* κ.

12) S. § 1. Note 2.

Dieses Verhältniß der abwechselnden Uebereinstimmung läßt sich zwar sehr leicht begreifen, wenn Markus als der letzte angenommen wird, aber es nöthigt nicht zu dieser Annahme, weil es auch mit der andern Abfolge der beiden Evangelisten möglicherweise vereinbar ist. Wenn wir nämlich voraussetzen, daß Markus je wieder selbstständig von Matthäus abgegangen sei, und Lukas als der spätere den Markus in solchen Stücken zum Führer genommen, so wird die in Rede Erscheinung gleichfalls erklärt. Anders verhält es sich mit der schon früher berührten Wahrnehmung: daß nämlich der Text des Markus-evangeliums Elemente verbunden enthält, in welche sich die beiden andern Evangelisten theilen, oder daß es an derselben Stelle theils mit der Textfassung des Matthäus, theils mit Lukas übereinstimmt. Diese oft wiederkehrende Erscheinung [13]) wird schlechterdings nicht begreiflich, wenn man den Markus

13) So 1, 4. εγενετο — εν ερημῳ nach Matth. 3, 1.; και κηρυσσων — ἁμαρτιων nach Luk. 3, 3.

1, 5—8 im Ganzen nach Matth. 3, 4—12.; aber V. 7. οὐ ουκ ειμι ἱκανος-λυσαι τον ἱμαντα των ὑποδ. αυτ. nach Luk. 3, 16.

1, 11. συ ει — nach Luk. 3, 22. und εν ᾧ (sic) — nach Matth. 3, 17.

1, 12. 13. im Allgemeinen nach Matth. 4, 1 ff. dagegen V. 13. ἡμερας τεσσαρακοντα πειραζομενος nach Luk. 4, 1.

1, 32. οψιας δε γενομενης nach Matth. 8, 16; ὁτε εδυ ὁ ἡλιος nach Luk. 4, 40. Das. V. 34. ποικιλαις νοσοις nach Luk. V. 41., sonst nach Matth. V. 16.—1, 42. απηλθεν απ' αυτου ἡ λεπρα nach Luk. 5, 13; εκαθαρισθη nach Matth. 8, 3.

2, 14. και παραγων nach Matth. 9, 9.; so ist nach Luk. 5. 27.

2, 19. εν ᾧ ὁ νυμφιος nach Luk. 5, 34.; ὁσον χρονον — nach Matth. 14, 15. εφ' ὁσον.

3, 2. παρετηρουν αυτον nach Luk. 6, 7. und ἱνα κατηγορησωσιν αυτου nach Matth. 12, 10.

3, 7—13. verbindet Matth. 12, 15. 16. und Luk. 6, 17—19.

4, 21. — ὑπο τον μοδιον nach Matth. 5, 15. und ὑπο την κλινην nach Luk. 8, 16.

4, 41. εφοβηθησαν — — τις αρα οὑτος εστιν, — nach Luk. 8, 25. — και ὁ ανεμος — — ὑπακουσιν αυτῳ; nach Matth. 8, 27.

5, 21. και διαπερασαντος — — περαν nach Matth. 9, 1., und συνηχθη οχλος πολυς επ' αυτον nach Luk. 8, 40., — u. s. w.

an die zweite Stelle setzt; sie führt auf die Alternative, von welcher das erste Glied bereits berücksichtigt wurde: daß er entweder in der Reihe der Evangelisten der erste und Quelle der beiden andern sei, — oder der letzte und also sein Text eine Verschmelzung der beiden Nebentexte. Aber es läßt sich bei genauerer Erwägung nicht denken, daß Matthäus und Lukas die Gewohnheit sollten befolgt haben, einander in der Benützung des Textes ihrer gemeinschaftlichen Vorlage auszuweichen, oder daß es der spätere planmäßig gegen den frühern darauf abgesehen, an denselben Stellen wo möglich verschiedene Elemente aus dem Urtexte herauszugreifen. Einem Zufalle kann man jene Erscheinung auch nicht zuschreiben, denn dazu sind der Fälle zu viele. Es tritt also die unabweisbare Nothwendigkeit ein, das andere Glied der Alternative anzunehmen, wogegen sich keinerlei Schwierigkeiten erheben; denn das combinirende Verfahren, das jetzt dem Markus zugeschrieben wird, kann keinem Anstande unterliegen. Wenn wir aber in diesem Momente einen festen Haltpunkt haben, so darf nun auch die vorher besprochene Erscheinung als bestätigendes Argument hinzugenommen werden.

Das Verhältniß der gegenseitigen Abhängigkeit der drei Evangelien bestimmt sich also näher so: Matthäus ist Original, ihn hat Lukas benützt, und Markus, der letzte in der zeitlichen Folge, gebrauchte die Schriften seiner beiden Vorgänger.

Aber die unzweifelhafte Abhängigkeit der synoptischen Evangelien unter einander erklärt eben nur die formellen Momente der Gleichheit, womit sie begründet wurde, nicht auch die formelle und materielle Verschiedenheit. Sie gibt namentlich keinen Aufschluß darüber, daß der spätere Evangelist von dem historischen Material seines Vorgängers Manches übergeht, denn völlig unhaltbar ist das Vorgeben: daß der Nachfolger die vollständigen und genauen Berichte des Vorgängers nur nicht wiederholen wollte; nach diesem Gesichtspunkte hätten noch viele andere Stücke keine Aufnahme finden

können. Noch weniger wird daraus der Ueberschuß des zweiten Evangeliums gegen das erste, und des dritten gegen das zweite erklärt, wiewohl zwar Markus nur wenig Eigenthümliches hat. Wir werden durch diese Betrachtung von dem in Rede stehenden Verhältnisse auf die Abhängigkeit der Evangelisten von der evangelischen Paradosis zurückgeführt, auf welche wir im vorausgehenden Paragr. gekommen, um diese mit ihrer gegenseitigen Dependenz zu verbinden, wie dieses bereits auch von anderen Seiten geschehen [14]).

§. 6.

Schlußbestimmungen.

Es ist noch übrig, auf Grundlage der vorausgehenden Untersuchungen diejenigen positiven Bestimmungen zu geben, welche die Entstehungsgeschichte der synoptischen Evangelien vervollständigen, und damit die Erklärung ihrer gegenseitigen Merkmale, ihrer Aehnlichkeit und Verschiedenheit, wenigstens im Allgemeinen zum Ziele führen. Es wurde von dem Matthäusevangelium, das als die Originalschrift bestätigt ist, wie vom Markus und Lukas, die Echtheit vorläufig ohne genauere kritische Begründung vorausgesetzt, beziehungsweise die diesfällige traditionelle Anerkennung als richtig angenommen. Nach dieser Präsumtion ist die Hauptquelle des ersten Evangelisten seine Autopsie, und die Erweiterung seiner eigenen Erfahrung ist aus den Mittheilungen seiner apostolischen Collegen abzuleiten, mit welchen er eine Reihe von Jahren zusammenlebte. Das ihm zu Gebot stehende historische Material bearbeitete er nach einem ganz selbstständigen Entwurfe, wobei er ungefähr denselben Gesichtspunkt nahm, unter welchem er vorher auch im mündlichen Vortrage die Geschichte

---

14) Schwarz a. a. O.; de Wette Einltg. 4. Aufl. S. 142., welcher jedoch mit der unmittelbaren Abhängigkeit der Synoptt. unter einander einen Zusammenhang durch Quellenschriften in die Alternative stellt; Neudecker Einltg. S. 148 f. nimmt wenigstens von Markus beides an.

Jesu behandelte. Die Endabsicht seines Buches, welche den Bedürfnissen seines palästinischen Leserkreises entspricht, forderte eine angemessene Auswahl der Erzählungen und Reden, sie veranlaßte auch eine eigenthümliche Anordnung des historischen Materials, und die nachdrucksame Hervorhebung einzelner charakteristischer Momente, wogegen andere als weniger bedeutend zurücktreten konnten.

Markus schöpft seinen historischen Stoff vornehmlich aus der evangelischen Predigt des Petrus, und die Hauptquelle des Lukas sind die geschichtlichen Vorträge und Privatmittheilungen Pauli. Die Paradosis dieser beiden Apostel, abgesehen von der Benützung des einen Evangelisten durch den andern, zur einzigen Quelle des Markus und des Lukas zu machen, ist mit Rücksicht auf deren historische Verhältnisse nicht zuläßig. Markus war nämlich nach Apg. 12, 12. ein Jerusalemite, und es hielten die Altapostel und christlichen Brüder in der Wohnung seiner Mutter zu Jerusalem religiöse Zusammenkünfte; wir finden ihn später mit Barnabas, seinem Vetter, im Geleite des Paulus auf einer Missionsreise nach Cypern Apg. 13, 5., und in der Folge begegnet er wieder als Reisegefährte und Lehrgehülfe des erstern Apg. 15, 37 ff.; Lukas kam mit Paulus nach Jerusalem Apg. 20, 15 ff. und folgte ihm nachher auch nach Cäsarea, wo er bis zum Ende der zweijährigen Haft Pauli verweilte, Apg. 27, 1.; es fehlte also diesen beiden Evangelisten nicht an anderweitiger Gelegenheit, von den evangelischen Thatsachen zuverläßige Nachrichten zu erhalten. Beide aber eigneten sich den doctrinellen Standpunkt jener apostolischen Autoritäten an, die wir übrigens in allem Wesentlichen der Lehre weder unter sich, noch gegen die übrigen Apostel in Widerstreit setzen, und sie bildeten sich auch ganz in deren historischen Gesichtskreis, Auffassung und Behandlung der evangelischen Geschichte hinein. Daraus gieng das Bestreben und die unmittelbare Richtung hervor, die schriftliche Darstellung der evangelischen Geschichte im Wesentlichen, dem Inhalte

können. Noch weniger wird daraus der Ueberschuß des zweiten Evangeliums gegen das erste, und des dritten gegen das zweite erklärt, wiewohl zwar Markus nur wenig Eigenthümliches hat. Wir werden durch diese Betrachtung von dem in Rede stehenden Verhältnisse auf die Abhängigkeit der Evangelisten von der evangelischen Paradosis zurückgeführt, auf welche wir im vorausgehenden Paragr. gekommen, um diese mit ihrer gegenseitigen Dependenz zu verbinden, wie dieses bereits auch von anderen Seiten geschehen [14]).

§. 6.

Schlußbestimmungen.

Es ist noch übrig, auf Grundlage der vorausgehenden Untersuchungen diejenigen positiven Bestimmungen zu geben, welche die Entstehungsgeschichte der synoptischen Evangelien vervollständigen, und damit die Erklärung ihrer gegenseitigen Merkmale, ihrer Aehnlichkeit und Verschiedenheit, wenigstens im Allgemeinen zum Ziele führen. Es wurde von dem Matthäusevangelium, das als die Originalschrift bestätigt ist, wie vom Markus und Lukas, die Echtheit vorläufig ohne genauere kritische Begründung vorausgesetzt, beziehungsweise die diesfällige traditionelle Anerkennung als richtig angenommen. Nach dieser Präsumtion ist die Hauptquelle des ersten Evangelisten seine Autopsie, und die Erweiterung seiner eigenen Erfahrung ist aus den Mittheilungen seiner apostolischen Collegen abzuleiten, mit welchen er eine Reihe von Jahren zusammenlebte. Das ihm zu Gebot stehende historische Material bearbeitete er nach einem ganz selbstständigen Entwurfe, wobei er ungefähr denselben Gesichtspunkt nahm, unter welchem er vorher auch im mündlichen Vortrage die Geschichte

---

14) Schwarz a. a. O.; de Wette Einltg. 4. Aufl. S. 142., welcher jedoch mit der unmittelbaren Abhängigkeit der Synoptt. unter einander einen Zusammenhang durch Quellenschriften in die Alternative stellt; Neudecker Einltg. S. 148 f. nimmt wenigstens von Markus beides an.

Jesu behandelte. Die Endabsicht seines Buches, welche den Bedürfnissen seines palästinischen Leserkreises entspricht, forderte eine angemessene Auswahl der Erzählungen und Reden, sie veranlaßte auch eine eigenthümliche Anordnung des historischen Materials, und die nachdrucksame Hervorhebung einzelner charakteristischer Momente, wogegen andere als weniger bedeutend zurücktreten konnten.

Markus schöpft seinen historischen Stoff vornehmlich aus der evangelischen Predigt des Petrus, und die Hauptquelle des Lukas sind die geschichtlichen Vorträge und Privatmittheilungen Pauli. Die Paradosis dieser beiden Apostel, abgesehen von der Benützung des einen Evangelisten durch den andern, zur einzigen Quelle des Markus und des Lukas zu machen, ist mit Rücksicht auf deren historische Verhältnisse nicht zulässig. Markus war nämlich nach Apg. 12, 12. ein Jerusalemite, und es hielten die Altapostel und christlichen Brüder in der Wohnung seiner Mutter zu Jerusalem religiöse Zusammenkünfte; wir finden ihn später mit Barnabas, seinem Vetter, im Geleite des Paulus auf einer Missionsreise nach Cypern Apg. 13, 5., und in der Folge begegnet er wieder als Reisegefährte und Lehrgehülfe des erstern Apg. 15, 37 ff.; Lukas kam mit Paulus nach Jerusalem Apg. 20, 15 ff. und folgte ihm nachher auch nach Cäsarea, wo er bis zum Ende der zweijährigen Haft Pauli verweilte, Apg. 27, 1.; es fehlte also diesen beiden Evangelisten nicht an anderweitiger Gelegenheit, von den evangelischen Thatsachen zuverlässige Nachrichten zu erhalten. Beide aber eigneten sich den doctrinellen Standpunkt jener apostolischen Autoritäten an, die wir übrigens in allem Wesentlichen der Lehre weder unter sich, noch gegen die übrigen Apostel in Widerstreit setzen, und sie bildeten sich auch ganz in deren historischen Gesichtskreis, Auffassung und Behandlung der evangelischen Geschichte hinein. Daraus gieng das Bestreben und die unmittelbare Richtung hervor, die schriftliche Darstellung der evangelischen Geschichte im Wesentlichen, dem Inhalte

und Geiste nach, genau dem Bilde zu conformiren, das dem einen in den Vorträgen des Petrus, dem andern in denen des Paulus vorgezeichnet war. Demgemäß konnte aus anderweitigen Quellen nur solches bei ihnen Aufnahme finden, was dem Inhalte der evangelischen Predigt ihrer apostolischen Autoritäten homogen war, und es mußte in ihren Schriften das in den Vordergrund treten, was von jenen mit Auszeichnung behandelt wurde, wie sie auch in Beziehung auf Anderes die entgegengesetzte Behandlung befolgten.

Es erklärt sich jetzt zur Genüge die an sich auffallende Erscheinung, daß bei dem spätern Evangelisten historische Bestandtheile seines Vorgängers fehlen, nicht allein kleinere Stücke in parallelen Abschnitten, sondern auch ganze Erzählungen und Reden. Die Benützung des einen Evangelisten durch den andern ist aber im Ganzen mehr auf das Formelle der Darstellung als auf den Inhalt zu beziehen, auf die Verbindung nämlich des historischen Materials und die Textfassung in den einzelnen Partien; es hielt sich der eine an den vorliegenden Geschichtsrahmen des andern und an die Form seiner geschichtlichen Relation, jedoch mit Wahrung der schriftstellerischen Selbstständigkeit, womit die Ordnung des Vorgängers im Interesse der objektiv richtigen Geschichtsdarstellung durchbrochen, die einzelnen Momente öfters erweitert und näher bestimmt, und die Fassung des Textes nach Länge und Kürze, Wortgebrauch und Construktion verändert wurde.

Dieser Auffassung der Entstehungsgeschichte der synoptischen Evangelien und der damit zusammenhängenden genetischen Erklärung ihrer Eigenthümlichkeiten stellen sich aber noch zwei verschiedene Ansichten der neuesten Kritik entgegen, die wir vorerst nur kurz berühren, um damit den Uebergang zu den besondern Erörterungen über diese Schriften zu machen. Die eine derselben läßt die synoptischen Evangelien aus vagen Traditionen hervorgehen, aus Sagen, die sich bei ihrer Fortpflanzung im Munde des Volkes zwar wohl theilweise gleich-

geblieben, hinwiederum sich aber auch mannigfaltig verbildet hätten, und die Verbindung und Anreihung der einzelnen Stücke macht sie mehr vom Zufalle der Erinnerung, als von einem bestimmten Plane abhängig [1]). Nach der andern Ansicht sollen die synoptischen Evangelien nebst dem vierten Tendenzschriften in dem Sinne sein, daß sie darauf abzweckten individuelle Lehransichten oder allgemeine dogmatische Zeitrichtungen zu vertheidigen und zu beseitigen, oder zu bekämpfen, oder in die Gegensätze vermittelnd einzugreifen. Sie werden als freie schriftstellerische Produkte betrachtet, und alle Eigenthümlichkeiten, die materiellen wie die formellen, aus der Individualität und der Endabsicht der Verfasser abgeleitet, welche sowohl das ihnen gegebene Material nach subjektiver Auffassung und im Interesse des Zweckes willkührlich umgestaltet, als auch Erzählungen und Redeelemente oder ganze Vorträge unbedenklich selbst geschaffen hätten [2]). Die erstere Ansicht wird ihre Beurtheilung durch die Prüfung der Echtheit und Glaubwürdigkeit der Evangelien finden; um die Axiopistie handelt es sich auch bei der letzten Ansicht, aber zunächst kommt hier in Frage, ob ihre historischen Voraussetzungen richtig sind, und vornehmlich, ob sich die Evangelien durch Inhalt und Behandlung wirklich als solche Tendenzschriften charakterisiren.

---

1) Ihr Hauptvertreter ist Strauß in seinem Leben Jesu, 2 Thle. Tübing. 1835, 36. 4. Aufl. 1842.

2) So ein Anonymus in der Schrift: Die Evangelien, ihr Geist, ihre Verfasser und ihr Verhältniß zu einander. Ein Beitrag zur Lösung der Fragen über die Entstehung derselben. Leipz. 1845. — In der Grundvorstellung stimmt überein: Alb. Schwegler Das nachapostolische Zeitalter in den Hauptmomenten seiner Entwicklung. Tüb. 1846. 2 Bde. u. Ferd. Christ. Baur Kritische Untersuchungen über die kanonischen Evangelien, ihr Verhältniß zu einander, ihren Charakter und Ursprung. Tüb. 1847.

Die drei ersten Evangelien im Besondern.

Das Matthäus-Evangelium.

§. 7.

Lebensumstände des Verfassers.

Der traditionelle Verfasser des ersten Evangeliums, Matthäus, verwaltete nach dem Berichte 9, 9 ff. früher den Dienst eines Zolleinnehmers am galiläischen See in der Nähe von Kapernaum, und wurde von seiner Zollstätte hinweg zum Apostolate berufen. In den parallelen Abschnitten haben Markus 2, 13 ff. u. Lukas 5, 27 ff. statt Matthäus den Namen Levi, worunter man sich zuweilen eine verschiedene Person gedacht hat [1]). Aber dies verbietet nicht allein die genaue, fast buchstäbliche Uebereinstimmung der Erzählung und ihre gleichmäßige Verbindung bei allen drei Synoptikern, sondern auch die weitere Erscheinung, daß Markus und Lukas in ihren Apostelverzeichnissen mit dem ersten Evangelium den Namen Matthäus und keinen Levi aufführen, Mark. 3, 18. Luk. 6, 15. Diese Erscheinung gibt zugleich einen Wink, wie es sich mit diesen beiden Namen verhalte; es läßt sich nämlich daraus mit großer Wahrscheinlichkeit entnehmen, daß unser Evangelist den Namen Levi, den er als Zöllner geführt, nach seiner Berufung zum Apostolate mit dem Namen Matthäus (מַתְּיָה, von מַתָּן u. יָה, „Geschenk Gottes") vertauschte,

---

1) So schon Heracleon, der nach Clem. Alex. Strom. IV. p. 502 zu Matth. 10, 32. bemerkte: *ου γαρ παντες οἱ σωζομενοι ὡμολογησαν την δια της φωνης ὁμολογιαν, και εξηλθον· εξ ὡν Ματθαιος, Φιλιππος, Θωμας, Λευϊς, και αλλοι πολλοι.* *Orig.* contr. Celsum I, 62. *εστω δε και ὁ Λεβης τελωνης ακολουθησας τῳ Ιησου· αλλ' ουτι γαρ του αριθμου των αποστολων αυτου ην, ει μη κατα τινα των αντιγραφων του κατα Μαρκον ευαγγελιου.* Unter den Neuern Grotius Annott. zu Matth. 9, 9. Michaelis Einltg. II. S. 933. J. Fr. Frisch Dissert. de Levi cum Matthaeo non confundendo. Lips. 1746. Sieffert Ueber den Ursprung des ersten kanonischen Evang. Königsberg 1832. S. 58 ff.

wie wir die Aenderung der Namen oder die Annahme eines zweiten bei wichtigen Ereignissen als übliche jüdische Sitte finden [2]). Vermuthlich ist Galiläa, wo er als Verdiensteter getroffen wird, auch sein Vaterland; sein Vater hieß nach Mark. 2, 14 Alphäus.

Nach der Berufung zum Dienste des Herrn wird Matthäus außer in den Apostelverzeichnissen bei keinem der Evangelisten wieder namentlich angeführt. Ob er schon vor der Leidensreise 19, 1 ff. einmal mit Jesu nach Jerusalem gekommen sei, ist sehr zu bezweifeln; sein Stillschweigen von den frühern Festreisen scheint dies zu verneinen, doch ist es kein entscheidendes Merkmal. Nach der Auferstehung Jesu zog er sich mit den übrigen Aposteln nach Galiläa zurück; aber bei der Himmelfahrt war er wieder in Jerusalem zugegen, Apg. 1, 13., und blieb dort längere Zeit im Kreise seiner apostolischen Collegen, denn noch Apg. 6, 2 wird die volle Zwölfzahl der Apostel als gegenwärtig genannt. Wenn er nach einer glaubwürdigen Angabe bis zur Abfassung des Evangeliums unter seinen Landsleuten wirkte [3]), so ist anzunehmen, daß er sich in späterer Zeit außerhalb Jerusalem in den palästinensischen Landschaften und Städten aufhielt, denn zur Zeit der letzten Hinkunft Pauli nach Jerusalem Apg. 21. befand sich Matthäus sicher nicht mehr dort. Von seinen auswärtigen Missionsreisen haben wir keine zuverlässigen Nachrichten; die Angaben jüngerer Schriftsteller, welche ihn

2) Eichhorn Einltg. S. 417 f. nimmt Levi als irrthümlichen Namen des Urevangeliums an, den Matthäus in den richtigen umgeändert hätte, und ganz erzwungen wollte Hänlein Einltg. II. S. 303 beide Namen durch Zurückführung auf die gleiche Bedeutung vereinigen, indem Levi, לֵוִי, von לָוָה, adhaesit, comitatus est, u. Matthäus vom syr. אתא, venit, Pah. adduxit, abgeleitet wird.

3) Euseb. H. E. III, 24. Ματθαιος μεν γαρ προτερον Ἑβραιοις κηρυξας, ὡς εμελλε και εφ᾽ ἑτερους ιεναι, πατριῳ γλωττῃ παραδους το κατ᾽ αυτον ευαγγελιον.

theils nach Aethiopien, oder nach Macedonien, oder in ein asiatisches Land, Arabien, Syrien, Persien und Parthien kommen lassen, zeigen durch ihre Abweichungen klar, daß sie nur von Vermuthungen und Sagen ausgehen. Auch darüber herrscht keine Einstimmigkeit, ob er eines natürlichen Todes, oder als Märtyrer gestorben [4]).

§. 8.

Bestimmung und Zweck des Evangeliums.

Der Tradition zufolge hat Matthäus sein Evangelium für die judenchristlichen Gemeinden Palästina's verfaßt; es sollte ihnen, wird berichtet, seine persönliche Anwesenheit ersetzen, als er die Wanderungen in die Ferne antrat [1]). Die Bestimmung des Matthäusevangeliums für die palästinensischen Judenchristen, womit zugleich eine Berücksichtigung der noch ungläubigen Judenschaft anzunehmen ist, wird durch innere Merkmale bestätigt. Denn 1) setzt es eine genaue Bekanntschaft mit den jüdischen Sitten und Bräuchen, sowie mit der Geographie Palästina's voraus; der Evangelist findet es nämlich nicht für nothwendig, seinen Lesern mit Erläuterungen darüber zu Hülfe zu kommen, wie solche bei den andern Evangelisten begegnen, bei Markus über jüdische Gewohnheiten und dahin bezügliche Ausdrücke vgl. 7, 2—4. und 11. 14, 12. 15, 42, bei Lukas und Johannes über Oertlichkeiten, vgl. Luk. 8, 26. 24, 13. (öfters in der Apgsch.); Joh. 11, 18. Zwar wird 4, 13. die Lage von Kapernaum durch einen doppelten Zusatz bestimmt: *εις Καπερν· την παραθαλασσιαν, εν ὁριοις Ζαβουλων και Νεφθαλειμ*, aber dieß geschieht nicht zur geographischen Orientirung der Leser, sondern um der nachfolgenden alttestamentl. Bibelstelle willen, womit die Ortsbestimmung im pragmatischen Zusammenhange steht; zudem ist diese Ortsbestimmung selbst wieder nur In-

---

4) Vgl. *J. Alb. Fabricii* Salutaris Lux Evangelii. Hamb. 1731. p. 105 seqq. *Florini* Exercitt. histor. philol. p. 23 sqq.

1) S. §. 7. Note 3.

ländern verständlich. Auch darf man die Bemerkung von den Sadduzäern 22, 23.: „οἱ λεγοντες, μη ειναι αναστασιν“ nicht entgegenhalten, denn die Lehrsätze dieser Schule waren auch im Inlande unter dem Volke wenig bekannt [2]). 2) Die Leser standen oder stehen noch unter dem Einflusse der pharisäischen Lehren und Satzungen, wie daraus erhellt, daß planmäßig solche Redestücke aufgenommen sind, in welchen Jesus jene bekämpft, und seine Doctrin im Gegensatze zu denselben vorträgt, vgl. vornehmlich den Abschnitt in der Bergrede 5, 20—48. und dagegen die verschiedene Darstellung bei Luk. 6, 27 ff. 3) Bestätigend ist auch die Hauptabsicht des Buches, vermöge welcher es genau das Lehrbild darbietet, das wir uns von der mündlichen evangelischen Predigt unter den Palästinensern vorzustellen haben (§. 4).

Der vorherrschende Zweck des Evangeliums ist ein dogmatischer, gegen den sich der historisch-biographische als untergeordnet verhält. Matthäus ist durchgängig darauf bedacht, die Uebereinstimmung der Geschichte Jesu mit dem prophetischen Bilde des Messias, wie es in den alttestamentlichen Schriften vorgezeichnet ist, recht augenfällig hervorzuheben, um aus diesem Zusammentreffen den überzeugenden Beweis zu führen, daß Jesus wirklich der im A. B. verheißene und von den Juden erwartete Messias sei. In dieser Absicht werden mit den historischen Referaten fortlaufend messianische Bibelstellen verbunden, und zwar immer mit ähnlichen Formeln, welche den Zweck der Citate sehr klar ausdrücken: *τουτο γεγονε, ἱνα* od. *ὁπως πληρωθη το ῥηθεν, — τοτε επληρωθη το ῥηθεν* u. dgl. vgl. 1, 22 f. 2. 15. 17 f. 23. 3, 3. 4, 4. 14—16. u. s. w. Außerdem will er seinen Lesern über das Wesentliche der Lehre Jesu als des beglaubigten Messias, vornehmlich über die Grundzüge seiner Sittenlehre, und was damit zusammenhängt, über die Bedingungen der Theilnahme an dem neuen Gottesreiche, sowie

2) Vgl. Hug Einltg. II. S. 5 f.

über dessen irdische Entwicklung bis zur jenseitigen Vollendung einen möglichst vollständigen, gründlichen und eindringlichen Unterricht geben.

Das Matthäusevangelium hat insoferne eine enge Beziehung zum Judenthum, als es sich durch den Gesichtspunkt, unter dem es die Geschichte behandelt, und in der Auswahl des Lehrmaterials, den Bedürfnissen der Juden und Judenchristen accommodirt. Es wird aber dessen Verhältniß zum Judenthum in ganz anderer Weise geltend gemacht, wenn ein Kritiker der neuesten Zeit die Endabsicht dieses Buches näher dahin bestimmt: „Es verfechte im Sinne der Altapostel zu Jerusalem und im bewußten Gegensatze zu der freiern und universalistischen Lehrrichtung des Apostels Paulus ein in jüdischem Materialismus und Partikularismus befangenes Christenthum, das von seiner vorgeblichen Hauptstütze, Petrus, als petrinisches bezeichnet wird [3].“ Diese Zweckvorstellung sucht eine historische Basis in der thatsächlichen jüdischen Opposition gegen Paulus und seine Lehre, die sich von Jerusalem aus über die meisten auswärtigen Gemeinden verbreitete, und seinerseits auf das Nachdrücklichste bekämpft wird. Es wird aus diesen Erscheinungen ein durchgreifender Zwiespalt zwischen dem Heidenapostel und seinen apostolischen Collegen in der Metropolis gefolgert, indem man die letztern selbst an die Spitze jener Opposition stellt, und anderseits die Polemik Pauli theils unmittelbar, theils doch immer beziehungsweise gegen ebendieselben gerichtet sein läßt, was dadurch einen Anschein gewinnt, daß Paulus bei seiner Bekämpfung der judaistischen Lehrer und ihrer Richtung mehrmals die angesehensten unter den Zwölfen, Petrus, Jakobus und auch den Johannes, in Verbindung bringt; vgl. Gal. 2, 6 ff. 1 Cor. 1, 12. 3, 4. Es stützt sich die voranstehende Zweckansicht sodann auf innere Argumente: auf das bevorzugte Hervortreten der Person des Petrus unter den Zwölfen,

3) Der S. 41 Note 2. angeführte Anonymus.

wie es bei Matthäus durchgängig begegnet, vgl. 14, 28 f. 15, 15. 16, 16 f. 17, 4. 23 ff. 18, 21. 19, 27., und vornehmlich auf einige Lehrstellen, welche eben die Hauptmomente des judaistischen Christenthums in Schutz zu nehmen scheinen, nämlich die ausschließliche Bestimmung des Messias und seines Segens für die Juden, 10, 5. 15, 24., und den unveränderten Fortbestand des mosaischen Gesetzes in allen seinen Theilen, 5, 17 ff.

Aus der Apostelgeschichte geht jedoch klar hervor, daß die Apostel zu Jerusalem an jener jüdischen Opposition gegen Paulus keinen Antheil haben; sie stellt, seitdem der letztere seine evangelische Wirksamkeit begonnen, beide Theile fortwährend im ungestörten Einvernehmen dar, sowohl in Ansehung des persönlichen Verhältnisses, als auch der Lehre, und ausdrücklich wird in dem Sendschreiben, das nach den bekannten Verhandlungen zu Jerusalem über die Judensatzungen Apg. Kap. 15. an die Heidenchristen in Syrien und Cilicien erlassen wurde, eingangs bemerkt, daß die nach Antiochien gekommenen Lehren, welche die Beschneidung und die Beobachtung des ganzen Gesetzes zur Heilsbedingung gemacht, ohne Auftrag der Apostel und jerusalemitischen Presbyter gehandelt hätten: *επειδη ηκουσαμεν, ὁτι τινες εξ ἡμων εξελθοντες εταραξαν ὑμας λογοις, ανασκευαζοντες τας ψυχας ὑμων, λεγοντες περιτεμνεσθαι, και τηρειν τον νομον, οἱς ου διεστειλαμεθα, εδοξεν ἡμιν* λ., das. V. 24. Die Altapostel, und Petrus, Jakobus und Johannes insbesondere, wurden also von den judaistischen Lehrern, die dem Apostel Paulus allenthalben in den Weg traten, fälschlich als ihre Häupter und Leiter vorgeschoben und es kann demnach auch die Polemik Pauli in seinen Briefen nicht gegen seine apostolischen Collegen selbst, sondern nur gegen diejenigen gerichtet sein, welche deren Ansehen mißbrauchten. Die in Rede stehende Zweckansicht von dem Matthäusevangelium baut also auf eine Annahme, die außerhalb der Evangelien, in den übrigen neutest. Schriften, worauf sich

ihre Berechtigung gründen soll, nicht bestätigt wird, vielmehr dort ihre Widerlegung findet [4]).

Auch die innern, aus dem Matthäusevangelium selbst entnommenen Beweisgründe, sind keineswegs probehaltig. Wenn zwar bei den andern beiden Synoptikern und Johannes der den Apostel Petrus am meisten auszeichnende Ausspruch des Herrn Matth. 16, 18 f. *συ ει Πετρος, και επι ταυτη τη πετρα οικοδομησω μου την εκκλησιαν* λ. fehlt, so behauptet er doch auch bei diesen den Vorrang unter den Zwölfen, vgl. Mark 3, 16. 8, 29. 9, 5. 10, 28. 14, 33. Luk. 6, 14. 8, 45. 9, 20. 28 E. Joh. 1, 43. 6, 68. 13, 6 ff. 36 ff. E., und es ergibt sich hieraus unzweifelhaft, daß Matthäus in der Zeichnung der Person des Petrus nicht einem Parteiinteresse, sondern einfach der empirischen Wirklichkeit folgt. Was sodann jene Lehrstellen angeht, welche die Bestimmung des messianischen Heiles auf das leibliche Israel zu beschränken, und das Judenthum mit dem Christenthum zu vermengen scheinen, so treten denselben in unserem Evangelium andere zur Seite, die das Gegentheil sehr bestimmt aussprechen. Schon in der messianischen Vorgeschichte, in der Erzählung von den Magiern 2, 1 ff., tritt die universalistische Idee des Christenthums hervor, welche nachher in klaren Aussprüchen hervorgehoben wird, selbst im Gegensatze gegen das ungläubige Volk der Verheißung, 28, 19.: *πορευθεντες μαθητευσατε παντα τα εθνη*, vgl. 24, 14.; 8, 11.: *πολλοι απο ανατολων και δυσμων ἥξουσι, και ανακλιθησονται μετα Αβρααμ και Ισαακ και Ιακωβ εν τη βασιλειᾳ των ουρανων. οἱ δε υἱοι της βασιλειας εκβληθησονται* λ., vgl. 21, 33—44. 22, 1—14. Es spricht weiter unser Evangelium der neutestamentlichen Oekonomie einen neuen Geist und vollkommene Selbstständigkeit

4) Vgl. darüber und zum Folgenden Bd. 18. Hft. 1. S. 12 ff.
5) Schwegler a. a. O. I. S. 241 ff. Ferd. Chr. Baur a. a. O. S. 578 ff.

zu, vgl. 9, 16 f., und verkündet mit dem baldigen Untergange des Tempels zu Jerusalem Kap. 24. das nahe Ende des gesetzlichen Cultus.

In Anbetracht dieser und der zuerst berührten Stellen wird von anderer Seite von unserem Evangelinm ein doppelter, sich selbst widersprechender Lehrcharakter behauptet; die judaisirende Richtung soll dem Grundstocke des Buches angehören, während die entgegenstehenden Bestandtheile einer zweiten Hand, einem Ueberarbeiter zugeschrieben werden. Wir haben aber genauer zu untersuchen, ob die erstern und letztern Stellen wirklich einander widerstreiten, ob jene nicht eine Auffassung fordern oder gestatten, nach welcher eine jüdisch befangene Lehrrichtung aus ihnen verschwindet und die Vereinbarkeit mit diesen zum Vorschein kommt. Wirklich läßt sich nichts dagegen einwenden, wenn man den Ausspruch des Herrn 15, 14.: *ουκ απεσταλην ει μη εις τα προβατα τα απολωλοτα οικου Ισραηλ* nur auf dessen persönliche Wirksamkeit bezieht, welche den Voranstalten gemäß bei Israel beginnen mußte, und vermöge der kurzen Zeit seines irdischen Berufes nicht weiter reichen konnte. Ebenso steht kein Hinderniß entgegen, die Weisung Jesu 10, 5.: *εις ὁδον εθνων μη απελθητε και εις ὁδον Σαμαρειτων μη εισελθητε· πορευεσθε μαλλον προς τα προβατα τα απολωλοτα οικου Ισραηλ* — auf die anfängliche Berufsthätigkeit der Jünger zu beschränken, auf die Wirksamkeit während der gerade bevorstehenden Missionsreise und bis zum Hingange des Meisters. So vertragen sich aber diese Stellen sehr gut mit der universalistischen Bestimmung des Christenthums und mit der darauf bezüglichen Aufforderung an die Apostel, das Evangelium allen Völkern zu verkünden; sie vertragen sich damit eben so wohl, als der von Paulus befolgte Grundsatz, den er für göttliche Anordnung hält, die evangelische Predigt immer zuerst an die Juden und dann erst an die Heiden zu richten, vgl. Apg. 13, 46. 14, 1. 17, 10. 17. Der Ausspruch Jesu vom Gesetze Matth.

5, 17—19.: *αμην γαρ λεγω ὑμιν, ἑως αν παρελθη ὁ ουρανος και ἡ γη, ιωτα ἑν, η μια κεραια ου μη παρελθη απο του νομου, ἑως αν παντα γενηται λ.* findet sich mit veränderten Worten, aber in ganz gleichem Sinne auch bei dem Pauliner Lukas, woraus man sogleich erkennen muß, daß die fortwährende Geltung des Gesetzes nicht von seinem ganzen Umfange, also mit Einschluß der Ritualvorschriften, und überhaupt nicht von seiner äußern Form oder buchstäblicher Ausprägung, sondern vielmehr nur von dem wesentlichen Inhalte seiner Sittengebote zu verstehen ist, deren vollkommene Erfüllung Paulus selbst zum positiven Ziele der neutestamentlichen Oekonomie macht, vgl. Röm. 8, 3 f. Hiernach können diese Aussprüche weder die letztere Vorstellung von der Lehrrichtung unseres Evangeliums begründen, noch weniger, in Vergleichung der andern Stellen, die Ansicht von einer reinen judaistischen Tendenz des ganzen Buches.

§. 9.

Plan, Anordnung und Darstellungsweise.

Vermöge des Zweckes, den sich Matthäus vorgesetzt, hat er die Geschichte Jesu mit einer bestimmten Auswahl behandelt. Es liegt nicht in seinem Plane, die Thatsachen und Reden des Herrn in möglichster Vollständigkeit niederzuschreiben, sondern er wollte vornehmlich solche Materialien aufnehmen, die er seiner Endabsicht am meisten angemessen fand, und davon so viel, als zur gründlichen Belehrung und Ueberzeugung, die er beabsichtigt, erforderlich schien. Sein Evangelium ist eklektisch in qualitativer und quantitativer Hinsicht. Mit den Detailberichten wechseln allgemeine Angaben über die Wirksamkeit Jesu und deren Erfolge, 4, 17. 23 ff. 9, 35. 11, 1. 12, 15. 13, 54. a., und was die Wundererzählungen insbesondere angeht, so kann man leicht erkennen, daß der Evangelist darauf bedacht ist, von jeder Art der Wunderthätigkeit Jesu einzelne Proben mitzutheilen, die zusammengenommen sie im Ganzen charakterisiren.

Der Zweck des Evangelisten hat weiter auch auf die Disposition des Stoffes Einfluß geübt. Er befolgt nicht eine streng chronologische Ordnung, sondern läßt die Sachordnung vorwalten. Zwar bietet das Evangelium einen historischen Rahmen dar, in welchem eine zeitliche Abfolge der Begebenheiten und eine fortschreitende Bewegung der Geschichte hervortritt; namentlich werden in dem mittleren Theile der Geschichte vier Auswanderungen Jesu angezeigt, die er nach einander, drei von Kapernaum und die vierte von Nazareth aus unternimmt: 4, 18. — 9, 1.; 9, 9. — 12, 9.; 12, 15. — 13, 54.; 14, 14, 1. — 17, 23. die Rückkehr nach Kapernaum. Aber innerhalb dieses Rahmens scheiden sich größere Abschnitte aus, in welchen Gleichartiges zusammengestellt ist, Lehrstücke und Thatsächliches, wovon Markus und Lukas Mehreres an verschiedene Orte vertheilen, und das auch ohne Rücksicht auf die beiden andern Synoptiker die Ansicht aufdringt, daß es in der empirischen Geschichte nicht so verbunden sein könne. Ein solcher Abschnitt ist sogleich zu Anfang der galiläischen Wirksamkeit Jesu die Bergrede Kap. 5.—7., in welcher Matthäus dem ursprünglichen Vortrage unzweifelhaft Manches eingefügt, was der Herr bei andern Gelegenheiten gesprochen, um die Hauptzüge der Sittenlehre Jesu im Zusammenhange vorzulegen. Unmittelbar an die Bergrede schließt sich Kap. 8. u. 9. ein Abschnitt von fortlaufenden Wundererzählungen an, die so an einander angereiht werden, um die Erfüllung des prophetischen Spruches nachzuweisen: *αυτος τας ασθενειας ἡμων ελαβε και τας νοσους εβαστασεν*, Jes. 53, 4. (Matth. 8, 17.). Nachher folgen dann noch mehrere Redemassen, bei denen es sich ähnlich verhält wie bei der Bergpredigt: Kap. 10. die Instruktionsrede an die Jünger, die Alles zusammenfaßt, was diese in ihrem Berufe zur Gründung des neuen Gottesreiches zu befolgen, zu wirken, zu leiden und dulden hätten; Kap. 11. u. 12. ein Abschnitt von Reden und Gesprächen, worin

der Conflikt Jesu mit seinen ungläubigen Volksgenossen und mit der Pharisäersekte insbesondere in einem übersichtlichen Bilde hervortritt; Kap. 13. eine Reihe von Gleichnißreden, zusammengestellt zum Nachweise des messiaischen Merkmales, das in der Bibelstelle vorgezeichnet ist: *ανοιξω εν παραβολαις το στομα μου· ερευξομαι κεκρυμμενα απο καταβολης κοσμου*, Ps. 78, 2. (Matth. 13, 35.); Kap. 21—24. ein Abschnitt von Streit- und Strafreden und parabolischen Vorträgen, welche das Bild Jesu von seiner Lehre nach Inhalt und Form, und von seinen Conflikten mit den Feinden des Gottesreiches vervollständigen. Man hat zur Erklärung solcher Realordnung an den früheren Beruf des Matthäus erinnert, der als Zolleinnehmer an tabellarische Aufzeichnungen und Fachabtheilungen gewöhnt gewesen [1]); es mag auch diese Gewohnheit mitgewirkt haben, aber der eigentliche Bestimmungsgrund bleibt doch die Endabsicht des Evangelisten, welche die sehr förderliche Sachordnung nahe legte.

Der Endabsicht des Evangelisten ist es auch beizumessen, daß in seinen Erzählungen häufig eine genaue Angabe und Zeichnung der Nebenumstände vermißt wird, und diesen dadurch das Merkmal der Anschaulichkeit abgeht. Bei allen Vorgängen, welche etwas messianisch Charakteristisches enthalten, war eben dieses der Hauptgegenstand seiner Beachtung, und die Nebenumstände, Ort, Zeit, die Namen der handelnden Personen, Aufeinanderfolge der einzelnen Akte, Zwischenvorfälle ohne wesentliche Bedeutung &c. hatten für ihn ein untergeordnetes Interesse.

§. 10.

Ursprache und Echtheit.

Die Untersuchung über die Ursprache des Matthäusevangeliums kommt mit der Frage nach dessen Echtheit in die engste Berührung. In ersterer Hinsicht wurde bereits oben

---

1) Lange Ueber die Authentie der Evangelien &c. in den Studd. und Kritt. 1839. 1.

bemerkt, daß das kirchliche Alterthum einstimmig bezeuge: Matthäus habe hebräisch, d. i. in der damaligen palästinensischen Landessprache, aramäisch, geschrieben. An der Spitze der Zeugen steht der phrygische Bischof Papias, der noch mit Aposteln und Apostelschülern verkehrte; es berichten es nachher wie eine ausgemachte Sache Irenäus, Origenes, Euseb, der Verfasser der Synopsis S. Scripturae, Cyrill von Jerusalem, Hieronymus, und auch die syrische Kirche theilt diese Ansicht [1]). Nichts desto weniger ward unserem griechischen

---

1) *Papias* in seiner Schrift *Λογιων κυριακων εξηγησεις* bei Euseb. H. E. III. 39.: *Ματθαιος μεν ἑβραϊδι διαλεκτῳ τα λογια συνεταξατο, ἡρμενευσε δ'αυτα ὡς ην δυνατος ἑκαστος.* — *Iren.* adv. Haeres. III. 1. bei Euseb. V. 8.: *ὁ μεν δη Ματθ. εν τοις Ἑβραιοις τῃ ιδιᾳ διαλεκτῳ αυτων και γραφην εξηνεγκεν ευαγγελιου, του Πετρου και του Παυλου εν Ῥωμῃ ευαγγελιζομενων και θεμελιουντων την εκκλησιαν.* — *Origen.* bei Euseb. VI. 25.: *πρωτον μεν (ευαγγελιον) γεγραπται το κατα τον τοτε τελωνην, ὑστερον δε αποστολον Ι. Χρ., Ματθαιον, εκδεδωκοτα αυτο τοις απο Ιουδαϊσμου πιστευσασι, γραμμασιν ἑβραϊκοις συντεταγμενον.* — *Euseb.* spricht es III. 24. als seine eigene Meinung aus: *Ματθ. μεν γαρ προτερον Ἑβραιοις κηρυξας, ὡς εμελλε και εφ' ἑτερους ιεναι, πατριῳ γλωττῃ γραφῃ παραδους το κατ' αυτον ευαγγελιον.* — Der Verfasser der Synops. bei Athanas. Opp. Paris. II. p. 155.: *Το κατα Ματθαιον ευαγγελιον εγραφη ὑπ' αυτου του Ματθαιου τῃ εβραϊδι διαλεκτῳ, και εξεδοθη εν Ἱερουσαλημ, ἡρμηνευθη δε ὑπο Ιακωβου του αδελφου του κυριου κατα σαρκα· ὁς και πρωτος εχειροτονηθη επισκοπος ὑπο των ἁγιων αποστολων εν Ἱερουσαλημ.* *Cyrill. Hieros.* Catech. 14. *Ματθαιος ὁ γραψας το ευαγγελιον, ἑβραϊδι γλωσσῃ τουτο εγραψεν.* *Epiph.* Haeres. XXX. 3.: *ὡς τα αληθη εστιν ειπειν, ὁτι Ματθ. μονος ἑβραϊστι και ἑβραϊκοις γραμμασιν εν τῃ καινῃ διαθηκῃ εποιησατο την του ευαγγελιου εκθεσιν τε και κηρυγμα.* — *Hieron.* Comm. in Matth. praef.: Matth. in Judäa evangelium hebraeo sermone edidit ab eorum maxime causam, qui in Jesum crediderunt ex Judaeis. De viris illustr. c. 3.: Matth. primum in Judaea propter eos qui ex circumcisione crediderunt, evangelium Christi hebraeicis literis verbisque composuit, quod quis postea in graecum transtulerit, non satis certum est. Die übereinstimmende Ansicht der syrischen Kirche spricht Ebedjesu cat. libr. aus (bei Assem. bibl. orient. III. 1. p. 8).

Evangelium die entschiedene Anerkennung matthäanischer Echtheit zu Theil; sie reicht so weit in das Alterthum hinauf, als die Spuren von der Existenz des Buches, und wird von den Vätern seit Irenäus auf's bestimmteste ausgesprochen [2]). Es hat diese Anerkennung gefunden, weil es für eine Uebersetzung der aramäischen Urschrift galt, und zwar für eine treue Uebertragung, die den Inhalt des Originals unverändert gebe.

Die altkirchliche Ansicht blieb bis in das sechzehnte Jahrhundert unangetastet; auf den anfänglichen Zweifel dagegen folgte sodann der systematische Widerspruch, der allmählig eine dreifache Richtung genommen. Einerseits wird von ältern und neuern Kritikern die griechische Entstehung unseres Evangeliums unter Anerkennung seiner Echtheit vertheidigt. Die kirchliche Ueberlieferung, welche den Matthäus hebräisch schreiben läßt, soll von dem ersten Zeugnisse an irrthümlich sein; Papias habe sich, nimmt man an, von den Judenchristen täuschen lassen, die ihre aramäische Evangelienschrift, das s. g. ευαγγελιον καθ' Ἑβραιους, von Matthäus ableiteten, und von seiner Aussage seien alle folgenden Zeugnisse unmittelbar und mittelbar abhängig [3]).

---

2) Sie führen unser griechisches Evangelium einfach unter dem Namen des Matthäus an, *Iren.* adv. Haer. III. 11. III. 16. *Clemens Alex.* Strom. I. (p. 341. Pott.) *Tertull.* de carne Christi c. 22. etc.; es ist das griechische Evang., das *Origen.* bei Euseb. H. E. V. 25. unter die αναντιῤῥητα, und *Euseb.* III. 25. unter die ὁμολογουμενα zählt.

3) Die Ansicht von der griechischen Entstehung des Matthäusevangeliums wurde angeregt von Erasmus z. Matth. 8, 17., Opp. IV. Lugd. Bat. 1705. p. 47., dann von Cajetan, Oecolampadius, Calvin und Andern beifällig aufgenommen; später fand sie ihre eifrigen Vertheidiger an Wetstein Nov. Test. Graec. Amstelod. 1751. p. 223 sq., Marsh Abhandlung von der Grundsprache des Evang. Matthäi. Halle 1755., Schubert Dissert., qua in sermonem, quo evang. Matth. conscriptum fuerit., inquiritur. Götting. 1810., Theile in Winers und Engelhardts neuem krit. Journale der theol. Literat. S. 181 ff. u. 346 ff. u. vornehmlich an Hug Einltg. II. S. 14 f.

Von anderer Seite wird das Zeugniß des Papias unbedenklich als glaubwürdig festgehalten, aber behauptet: wenn er berichte, Matthäus habe λογια (κυρίακα) aufgezeichnet, so gehe dieses gar nicht auf eine Evangelienschrift, und also namentlich nicht auf unser erstes Evangelium, sondern es sei darunter nichts weiter als eine Sammlung von Aussprüchen und Reden Jesu zu verstehen. Dieser aramäische Aufsatz des Matthäus sei dann von dem unbekannten Verfasser unseres Evangeliums, von welchem auch dieserseits die griechische Entstehung vertheidigt wird, zur Grundlage genommen worden, und soll in dessen didaktischen Bestandtheilen enthalten sein [4]).

Es wird ferner der aramäische Aufsatz des Matthäus zwar als eine Evangelienschrift anerkannt, aber dennoch nicht unserem kanonischen Evangelium dem Inhalte nach gleich gestellt. Dieses soll nicht eine bloße Uebersetzung, sondern eine spätere Umarbeitung oder Redaction der Urschrift sein, welche Manches davon ausgeschieden, neue Bestandtheile eingeschaltet, und die Fassung der Erzählungen und Reden vielfach verändert habe [5]). Es wäre also den beiden letztern Ansichten zufolge ein erst nach Papias eingeschlichenen Irrthum, daß man die ältere und richtige Tradition von einer Schrift des Matthäus, wie sie sich bei dem phrygischen Bischof vorfände, ohne Grund auf das kanonische Matthäus-

---

4) Der Urheber der angegebenen Deutung von den Worten des Papias ist Schleiermacher, Studd. u. Kritt. 1832 S. 735 ff. und Einltg. in das N. T. S. 240 f., aber auch Credner will selbstständig auf sie gekommen sein, Einltg. Vorw. VII.; es befolgen sie Schneckenburger Ueber den Ursprung des ersten kanon. Evangeliums. Stuttg. 1834, S. 160 ff, Lachmann, Studd. und Kritt. 1835 S. 577 ff. Weiße Evang. Geschichte I. S. 47, Reuß Die Geschichte der hl. Schriften des N. T. Halle 1842. S. 56, Wieseler Chronolog. Synopse der vier Evangg. Hamburg 1843. S. 300. Baumgarten-Crusius Comment. z. Matth. Einltg. S. 26 ff. u. A.

5) Sieffert Ueber den Ursprung rc. S. 175 F. Chr. Baur a. a. O. S. 580 ff. Vgl. oben §. 8 Hypoth. von einem schriftl. Urevang.

evangelium bezogen, und dieses so mit dem rechten Aufsatze des Apostels identifizirte.

§. 11.

Fortsetzung.

Wir nehmen von den voranstehenden Ansichten zuerst die mittlere in Erwägung. Die vorgetragene Auffassung von dem papianischen Zeugnisse stützt sich auf den Sprachgebrauch von *λογια*, was bei den Griechen von den Orakelsprüchen üblich ist, und in der Bibel analog von Offenbarungen und Offenbarungslehren vorkommt, vgl. 4 Mos. 24, 4. 16. LXX. Apg. 7, 38. Röm. 3, 2. Hebr. 5, 12. 1 Petr. 4, 11. Aber der Sprachgebrauch bleibt sich in vielen Fällen nicht gleich, er gestaltet sich in verschiedenen Zeiten und bei andern Schriftstellern anders, weßhalb es als Regel gelten muß, die Wortbedeutung bei einem Schriftsteller womöglich aus ihm selbst zu erforschen, und weiter die gleichzeitige und verwandte Literatur zu berücksichtigen. Der Nachricht des Papias von Matthäus geht eine Mittheilung über Markus voran, von welchem gesagt wird, daß er *τα ὑπο τον Χριστου η λεχθεντα η πραχθεντα* niedergeschrieben, und im unmittelbaren Zusammenhange umfaßt nachher *συνταξις των κυριακων λογων* im Sinne von „vollständiger Geschichtsdarstellung“ beides, *τα λεχθεντα* und *τα πραχθεντα*[1]). Wenn nun in der Aussage von Matthäus der Ausdruck *λογια* folgt, so läßt sich mit Rücksicht auf jenes Mittelglied nicht zweifeln, daß er der von Markus gebrauchten Formel entspreche, daß

---

1) Die ganze Stelle bei Euseb. H. E. III. 39. lautet: *Μαρκος μεν ἑρμηνευτης του Πετρου γενομενος, ὁσα εμνημονευσεν, ακριβως εγραψεν· ου μεντοι ταξει τα ὑπο του Χριστου η λεχθεντα η πραχθεντα· ουτε γαρ ηκουσε του κυριου, ουτε παρηκολουθησεν αυτῳ· ὑστερον δε ὡς εφην Πετρῳ, ὁς προς τας χρειας εποιειτο διδασκαλιας, αλλ᾽ ουχ ὡσπερ συνταξιν των κυριακων ποιουμενος λογων ὡστε ουδεν ἡμαρτε Μαρκος, οὑτως ενια γραψας ὡς απεμνημονευσεν· ἑνος γαρ εποιησατο προνοιαν, του μηδεν, ὡν ηκουσε παραλιπειν η ψευσασθαι τι εν αυτοις.*



ch also Papias darunter nicht Reden allein, sondern mit iesen zusammen auch Erzählungen gedacht habe. Die Ueberschrift des papianischen Werkes, das mit *Λογιων κυριακων ἐξηγησεις* betitelt, Reden und Erzählungen enthielt, wie wir us den Fragmenten bei Euseb ersehen, bestätigt dies gleichills. Es wird also durch Papias selbst die Anwendung iner Nachricht von Matthäus auf eine Evangelienschrift rechtfertigt. Diese Beziehung hat außerdem noch den Sprachebrauch anderer Väter für sich, denn Irenäus, Clemens on Alex., Origenes und spätere nennen unsere ganzen Evangelien schlechtweg *λογια*, *λογια κυριακα*, *του κυριου* und *του θεου*[2]). Wenn nun Papias unbestreitbar von einer Evangelienschrift spricht, so liegt in seinen Worten kein Hinerniß, darunter eben das kanonische Matthäusevangelium u verstehen, und der kirchliche Sprachgebrauch empfiehlt erade diese bestimmte Beziehung. Aber die Anhänger der uletzt angeführten Hypothese finden ein Hinderniß dagegen n besondern Merkmalen unseres Evangeliums, auf welche uch von anderer Seite die Behauptung gegründet wird, daß s in seiner gegenwärtigen Fassung nicht von Matthäus herlammen könne. Wir werden diese Argumentation gegen die

---

2) *Iren.* adv. Haer. Prooem.: *ῥαδιουργουντες* (die Irrlehren) *α λογια του κυριου, ἐξηγηται κακοι των καλως ειρημενων γινομενοι* u.: *τῃ των ἐφαρμοζομενων κυριακων λογιων κακοσυνθετῳ οφιᾳ.* I. 8. *και λεξεις και παραβολας ὁθεν και ποθεν αποσπωντες ἐφαρμοζειν βουλονται τοις μυθοις αυτων τα λογια του θεου.* *Clemens Alex.* Strom. VII p. 900 seqq. *καθαρα και δεκτα τῳ θεῳ παραδιδωσιν ἡ γραφη, ὡς αν εις πατερα και εἰς υἱον δια της πιστεως των δικαιωντων τα λογια του θεου νυκτωρ και καθ' ἡμεραν μελετωντων.* *Origen.* in Matth. V. 19. *ουδεν εν τοις θειοις λογιοις ἐστι σκολιὸν η στραγγαλιωδες.* In der interpolirten Recension der Ignatianischen Briefe ist ad Smyrn. c. 3. sogar die Apostelgeschichte n dem Ausdruck *λογια* eingeschlossen. Andere Stellen bei *Suicer* Thesaur. eccl. — Vgl. Lücke in den Studd. u. Kritt. 1833. S. 498 ff. Hug in der Freib. theol. Zeitschr. 1. Hft. 1839. S. 38 f. Thiersch Versuch rc. S. 186 ff.

evangelium bezogen, und dieses so mit dem
des Apostels identifizirte.

§. 11.

Fortsetzung.

Wir nehmen von den voranstehen[den]
mittlere in Erwägung. Die vor[illegible]
dem papianischen Zeugnisse stützt [illegible]
von λογια, was bei den Gri[illegible]
üblich ist, und in der Bibel a[illegible]
Offenbarungslehren vorkommt, [illegible]
Apg. 7, 38. Röm. 3, 2. H[illegible]
der Sprachgebrauch bleibt [illegible]
er gestaltet sich in verschie[illegible]
stellern anders, weßhalb [illegible]
bedeutung bei einem [illegible]
zu erforschen, und [illegible]
teratur zu berücksi[illegible] [illegible]
Matthäus geht [illegible] daß Pa[illegible]
welchem gesagt [illegible] [illegible]pft hätte, we[illegible]
Θαντα η προσ[illegible] [illegible] von den Judenchr[illegible]
Zusammenhan[illegible] [illegible]ch. Sie hat indessen ei[illegible]
λογων im [illegible] Fortsetzung der Notiz über [illegible]
beides, τα [illegible] [illegible]lich der Presbyter Johannes, ei[illegible]
der Aussa[illegible] als Gewährsmann genannt wird [illegible]
läßt sich [illegible] höchsten Grade unwahrscheinlich, man [illegible]
daß er [illegible] kennen, daß die spätern Zeugen alle die[illegible]
des Papias wiederholen sollten; ihr ver[illegible]
[illegible] Standpunkt macht es schlechterdings no[illegible]

1) [illegible] μεν [illegible]

2) H. E. III. 39. [illegible]

3) H. E. III. 36. [illegible] — — [illegible]; von Valesius für eingeschoben gehalten.

3) Ibid. III. 39. και τουτο ὁ πρεσβυτερος [Ιωαννης] ελεγε· Μαρ[illegible] [illegible] l. c. §. 11 Note 1. — [illegible] [illegible] l. c. §. 10. Note 1.

…ander unabhängige Verbindungs-
…hmen. Was den Euseb ins-
… bei ihm neben dem Zeugnisse
…thäusevangeliums auch eine
… und es wird die vor-
…iograph und Samm-
…, aber als Phi-
… Entstehung."
…mmentars
…ng nämlich
… προβληματα
…ων ὁ Ματθαιος
„ερευξομαι κεκρυμ-
…3, 35.), wo οικ. εκδοσ.
…n Abweichung von den Sept.)
…ersetzung gegeben. Allein εκ-
…bersetzung," und wenn auch dieser
…erden könnte, so würde εκδοσις οικεια
…igene (von ihm gemachte) Version" heißen,
vaterländische," worunter ein Targum zu ver-
…; aber es ist die Bedeutung „Ausgabe" festzu-
und es will also Euseb nichts anderes sagen, als:
…häus habe als Hebräer die hebräische Bibel gebraucht,
die Psalmworte nach dem hebr. Texte angeführt, wobei
wohl auch eine ursprüngliche Citation in aramäischer
…che gemeint sein kann [5]).

Man beruft sich auf die Beschaffenheit der alttestamentl.
…e des Matthäusevangeliums, um in denselben ein inne-
…Argument gegen die Annahme einer Uebertragung und
… die griechische Abfassung vorzulegen. Aber die Unsicherheit

…) *Montfaucon* collect. nov. Patr. et script. graec. Col. 1698. I. 463.

5) Vgl. Olshausen Echtheit der vier kan. Evangg. S. 27. Neud-ecker Einltg. S. 191.

Echtheit des Buches weiter unten §. 14 einer Prüfung unterwerfen.

§. 12.

Fortsetzung.

Mit diesem Vorbehalte gehen wir zur Kritik der ersten Hypothese über, welche unser Evangelium mit seinem griechischen Texte zum ursprünglichen Werke des Matthäus macht, und die ganze entgegenstehende Tradition auf eine Täuschung des Papias zurückführt. Um die vorgebliche Irreleitung dieses alten Bischofs wahrscheinlich zu machen, wird ein Urtheil des Euseb, das ihm ein geringes Maaß von geistiger Befähigung zuschreibt [1]), auf's stärkste premirt. Wenn aber auch eine andere Stelle in dessen Kirchengeschichte, welche den Papias sehr günstig charakterisirt, nach gegründeter Vermuthung Glossem sein sollte [2]), so verbietet doch der Gebrauch, den Euseb von dem Werke des letztern macht, jenes Urtheil im schärfsten Sinne zu nehmen. Es wird sich auch im weitern Verlaufe der Untersuchung zeigen, daß Papias nicht aus einer verächtlichen Quelle geschöpft hätte, wenn seine Nachricht über Matthäus wirklich von den Judenchristen herkäme, wie angenommen wird. Sie hat indessen eine andere Quelle, denn sie ist eine Fortsetzung der Notiz über Markus, von welcher ausdrücklich der Presbyter Johannes, ein Schüler des Herrn, als Gewährsmann genannt wird [3]). Es ist weiter im höchsten Grade unwahrscheinlich, man darf es undenkbar nennen, daß die spätern Zeugen alle die einzige Aussage des Papias wiederholen sollten; ihr verschiedener örtlicher Standpunkt macht es schlechterdings nothwendig,

---

1) H. E. III. 39. σφοδρα τοι σμικρος ην τον νουν.

2) H. E. III. 36. Παπιας — — ανηρ τα παντα ὁτι μαλιστα λογιωτατος και της γραφης ειδημων; von Valesius für eingeschoben gehalten.

3) Ibid. III. 39. και τουτο ὁ πρεσβυτερος [Ιωαννης] ελεγε· Μαρκος γαρ λ. s. §. 11 Note 1. — περι δε του Ματθαιου ταυτα ειρηται· Ματθ. μεν λ. s. §. 10. Note 1.

och andere und von einander unabhängige Verbindungs-iden der Ueberlieferung anzunehmen. Was den Euseb ins-esondere angeht, so hat man bei ihm neben dem Zeugnisse ir die hebr. Abfassung des Matthäusevangeliums auch eine iderſprechende Ansicht finden wollen, und es wird die vor-ebliche Duplicität so erklärt: „als Historiograph und Samm-r entscheide er sich für den hebr. Ursprung, aber als Phi-olog und Bibelforscher behaupte er die griechische Entstehung." Die letztere Ansicht wird aus einer Stelle seines Commentars u den Psalmen entnommen, aus der Bemerkung nämlich . Ps. 78, 2.[4]): *αντι του „φθεγξομαι προβληματα απ' αρχης"* (so die Sept.) *Ἑβραιος ων ὁ Ματθαιος ικειᾳ εκδοσει κεχρηται, ειπων· „ερευξομαι κεκρυμ-μενα απο καταβολης"* (Matth. 13, 35.), wo *οικ. εκδοσ. εχρ.* übersetzt wird: er habe (in Abweichung von den Sept.) ine eigene (griech.) Uebersetzung gegeben. Allein *εκ-δοσις* bedeutet nicht „Uebersetzung," und wenn auch dieser Sinn angenommen werden könnte, so würde *εκδοσις οικεια* och nicht „seine eigene (von ihm gemachte) Version" heißen, ondern „seine vaterländische," worunter ein Targum zu ver-tehen wäre; aber es ist die Bedeutung „Ausgabe" festzu-alten, und es will also Euseb nichts anderes sagen, als: Matthäus habe als Hebräer die hebräische Bibel gebraucht, . i. die Psalmworte nach dem hebr. Texte angeführt, wobei och wohl auch eine ursprüngliche Citation in aramäischer Sprache gemeint sein kann [5]).

Man beruft sich auf die Beschaffenheit der alttestamentl. Citate des Matthäusevangeliums, um in denselben ein inne-es Argument gegen die Annahme einer Uebertragung und ür die griechische Abfassung vorzulegen. Aber die Unsicherheit

---

4) *Montfaucon* collect. nov. Patr. et script. graec. Col. 1698. I.). 463.

5) Vgl. Olshausen Echtheit der vier kan. Evangg. S. 27. Neud-ecker Einltg. S. 191.

dieses Beweismittels ist schon daraus zu erkennen, daß man aus diesen Allegationen ingleichen auch die hebräische Entstehung des Evangeliums begründen zu können meinte. Dieselben befolgen meistentheils die alexandrinische Version, in buchstäblicher Uebereinstimmung oder mit nur geringer Differenz, vgl. 3, 3. (Jes. 40, 3.); 4, 4. (5 Mos. 8, 3.); 4, 6. (Ps. 90, 11. 12.); 9, 13. u. 12, 7. (Hos. 6, 6.); 21, 13. (Jes. 56, 7. Jer. 7, 11. aus dem Gedächtnisse verbunden) rc., und zwar findet dieses auch in solchen Stellen Statt, worin die Siebzig von dem Hebräischen abweichen, vgl. 4, 7. (5 Mos. 6, 16.); 4, 10. (5 Mos. 6, 13.); 13, 14 f. (Jes. 6, 9 f.); 15, 8 f. (Jes. 29, 13.); 19, 5. (1 Mos. 2, 24.). Die Abweichungen sind jedoch nicht der Art, daß sich nur der Text der Alexandriner, und nicht auch der des hebräischen Originals in den Zusammenhang des Evangeliums fügte, weßhalb diese Erscheinung für dessen griechische Entstehung nichts beweist. Hinwiederum schließen sich einige Citate gegen die abweichende alexandrinische Uebersetzung an den hebr. Text an, so namentlich 2, 15. (Hos. 11, 1.); 8, 17. (Jes. 53, 4.), und hier hat es dies Bewandtniß, daß die Stellen nur nach dem hebr. Texte, und nicht auch nach dem der Siebzig dem Pragmatismus des Evangeliums dienen. Diese Erscheinung ist nun zwar der Annahme einer hebr. Abfassung günstig, aber sie liefert sowenig einen eigentlichen Beweis dafür, als jene andere für das Gegentheil, denn es folgt daraus nur soviel, daß der Verfasser des Evangeliums den hebräischen Bibeltext vor sich gehabt, und nicht auch, daß die Stellen ursprünglich hebräisch oder aramäisch citirt waren. Andere Citate verhalten sich frei, sowohl gegen das hebr. Original, als auch gegen die Alexandriner, oder stehen in der Mitte zwischen beiden, vgl. 1, 23. (Jes. 7, 14.); 2, 6. (Mich. 5, 2.); 2, 18. (Jer. 31, 15.); 11, 10. Mal. 3, 1. 4, 5.); 12, 18 ff. (Jes. 42, 1 ff.); 13, 35. (Ps. 78. 2.); 15, 4. (3 Mos. 20, 9.); 21, 5. (Zach. 9, 9.); 22, 37. (5 Mos. 6, 5.); 26, 31. (Zach. 13, 7.); 27, 9 f. (Zach.

1, 12 f.). In dieser Hinsicht läßt sich annehmen, daß schon
ı der aramäischen Urschrift des Evangeliums Abweichungen
on dem Hebräischen vorhanden waren, und wenn die Citate
ine mittlere Stellung zwischen dem hebr. Original und den
Siebzig haben, so kann dies so erklärt werden, daß dem
Ueberseßer, während er die vorliegenden Stellen selbstständig
ibertragen wollte, der Text der gewohnten alexandrinischen
Version aus der Erinnerung eingeflossen sei. Die alttestament-
ichen Citate entscheiden also über die Ursprache unseres Evan-
geliums nichts; sie bieten weder für die aramäische, noch für
die griechische Entstehung ein sicheres Argument dar [6]. —
Sollte aber etwa das Wortspiel 6, 16. ἀφανίζουσι — φα-
νῶσι etwas für den griechischen Ursprung des Evangeliums
beweisen? Absichtliche Wortspiele sind in Uebersetzungen aller-
dings eine seltene Erscheinung, aber sie können auch zufällig
entstehen, und man wird es wohl nicht beanstanden dürfen,
dies von jenem einzelnen anzunehmen.

Es werden ferner, um die Annahme der griechischen Ent-
stehung des Matthäusevangeliums zu stützen, die Sprach-
verhältnisse des jüdischen Landes im apostolischen Zeitalter
in Anspruch genommen. Man beruft sich auf die Thatsache
daß die griechische Sprache seit der Herrschaft der Mace-
donier im ganzen vordern Asien eine starke Verbreitung ge-
wonnen, welche dann in Palästina insbesondere durch das
Bestreben Herodes des Großen, die Juden zu helleniſiren,
sowie durch den begünstigenden Einfluß der Römer noch mehr
und in dem Grade gefördert wurde, daß in allen Ständen
der jüdischen Bevölkerung wenigstens Viele des Griechischen
kundig waren [7]. Wenn es aber zwar gewiß ist, daß nicht

6) Vgl. Ebrard Wissenschaftl. Kritik 2c. S. 927 f.

7) Die gelehrte und gründliche Behandlung dieses Gegenstandes bei
Hug Einltg. II. S. 27 ff. bleibt in sprachgeschichtlicher Hinsicht in ihrem
vollen Werthe, wenn auch die kritische Anwendung seiner Resultate
nicht anerkannt wird. Vgl. dazu: Dominici Diodati J. C. Neapolitani
de Christo graece loquente Neap. 1767. Bestritten wurden solche

blos die gebildeten Juden, sondern zum großen Theile auch der gemeine Mann griechisch verstand, so folgt daraus doch nur, daß es für Matthäus thunlich war, seinen Landsleuten ein Evangelium in griechischer Sprache zu schreiben, und es findet keine Folgerung auf die Nothwendigkeit der griechischen Abfassung Statt. Das Hebräische oder Aramäische blieb nämlich immerhin die herrschende Volkssprache, wie wir aus den neutestamentl. Schriften selbst ersehen. Die Stellen Mark. 5, 41. 7, 34. 14, 36. enthalten Belege, daß Jesus sich unter seinen Volksgenossen gewöhnlich der aramäischen Sprache bediente, und aus Matth. 27, 46. Mark. 15, 34. ergibt sich, daß sie unter der römischen Prokuratur neben der römischen und griechischen auch zu amtlichen Publikationen für das gesammte Volk gebraucht wurde. Der Bericht der Apostelgeschichte 21, 40 und 22, 1 ff. beurkundet einerseits die Kenntniß des Griechischen bei der großen Masse, aber auch die Vorliebe für das Aramäische: Paulus stellt sich vor einen leidenschaftlich bewegten Volkshaufen, um eine Vertheidigungsrede zu halten, und man erwartet von ihm als einem Cilicier einen griechischen Vortrag; er beginnt aber *τη ἑβραϊδι διαλεκτω*, und erreicht dadurch seine Absicht, das Volk zur ruhigen und wohlgeneigten Aufmerksamkeit zu stimmen, — *ακουσαντες δε, ὁτι τη ἑβραϊδι διαλεκτω προςεφωνει αυτοις, μαλλον παρεσχον ἡσυχιαν*, 22, 2. Auch Josephus von Titus an die Belagerten entsandt, um sie zur Nachgiebigkeit zu bewegen, hielt seine Anrede in vaterländischer Sprache, *τη ἑβραϊδι γλωσση* und *ἑβραιζων* [8]. In derselben Sprache schrieb er die Geschichte des jüdischen Krieges, und übersetzte sie erst später in's Griechische, um sie auch den Griechen und Römer zugänglich zu machen [9]. Bei dieser

Fortschritte des Griechischen in Palästina von *Giamberto de Rossi* Della lingua propria di Christo e degli ebrei nazionali della Palestina da' tempi de Maccabei. Parma 1772.

8) *Joseph.* Bell. jud. V. 9, 2. VI. 2, 1.

9) Ibid. Prooem.

Geltung der vaterländischen Sprache war es weder Bedürfniß, noch konnte es Matthäus auch nur für besonders ersprießlich erachten, seinen Landsleuten ein griechisch abgefaßtes Evangelium zu übergeben, vielmehr hatte er Aufforderung, für sie aramäisch zu schreiben, und es ist demgemäß der palästinensische Sprachzustand nicht geeignet, die in Rede stehende Hypothese positiv zu unterstützen.

Man will zu Gunsten dieser Hypothese endlich geltend machen, daß sich im ganzen Alterthume nirgends eine Spur von dem Vorhandensein einer aramäischen Urschrift des Matthäusevangeliums vorfände, daß es aber ganz unerklärlich wäre, wie ein solches Denkmal, wenn es wirklich einmal existirt hätte, alsbald so ganz wieder verschwunden sein sollte; denn es müßte doch vorausgesetzt werden, daß es bald in Abschriften vervielfältigt, und so in Vieler Hände gekommen wäre, was die Erhaltung sicherte. Es wird aber hier mit einem Vorgeben argumentirt, das mit der Geschichte in einem auffallenden Widerstreite steht; keineswegs war das aramäische Matthäusevangelium schon im hohen Alterthume gänzlich untergegangen, es hat sich länger erhalten, wenn auch nicht in seiner reinen Urgestalt, wie es aus der Hand des Verfassers kam. Wir wollen kein Gewicht auf eine Nachricht bei Euseb legen, der zufolge der Alexandriner Pantänus (um die Mitte des zweiten Jahrhunderts) den aramäischen Matthäus bei den Christen in Indien gefunden hätte, wohin er durch Bartholomäus gekommen sein soll [10]; es mag der historische Werth dieser Nachricht dahingestellt bleiben, und wir wollen sie nur als ein sicheres Zeugniß dafür gebrauchen, daß die Ansicht von der aram. Abfassung des ersten Evan-

---

10) *Euseb.* H. E. V, 5. *Ὁ Πανταινος και εις Ινδους ελθειν λεγεται· ενθα λογος εὑρειν αυτον προφθασασαν την αυτου παρουσιαν το κατα Ματθαιον ευαγγελιον παρα τισιν αυτοθι τον Χριστον επεγνωκοσιν· οἱς Βαρθολομαιον των αποστολων ἑνα κηρυξαι, αυτοις τε Ἑβραιων γραμμασι την του Ματθαιου καταλειψαι γραφην, ἡν και σωζεσθαι εις τον δηλουμενον χρονον.*

geliums in der alexandrinischen Kirche in die Zeit des genannten Lehrers hinaufreicht. Wir beziehen uns dagegen auf das schon genannte Hebräerevangelium, ευαγγελιον καθ' Ἑβραιους, und auf die Urtheile, die uns darüber bei den Alten begegnen. Diese Evangelienschrift war bei den Judenchristen im Gebrauche [11], und namentlich waren es die beiden judenchristlichen Sekten der Nazaräer und Ebioniten, die sich ihrer bedienten [12]. Sie hatte bei jeder dieser Parteien eine eigenthümliche Umarbeitung erfahren, denn die beiderseitigen Evangelienbücher, von welchen zwar die wesentliche Identität hinlänglich beglaubigt ist, enthielten doch auch große Differenzen, wie wir aus den noch übrigen Fragmenten ersehen [13]. Verwandt mit dem Hebräerevangelium, und

11) Ibid. III. 25. το καθ' Ἑβραιους ευαγγελιον —, ᾧ μαλιστα Ἑβραιων οἱ τον Χριστον παραδεξαμενοι χαιρουσιν.

12) Ibid. III. 27. von den Ebioniten: — ευαγγελιῳ δε μονῳ τῳ καθ' Ἑβραιους λεγομενῳ χρωμενοι. *Hieronym.* Comment. ad Jes. XL. 9.: in evangelio, quod juxta Hebraeos scriptum *Nazaraei* lectitant; Comment. ad Matth. VI. 11. evangelium, quo utuntur *Nazaraei et Ebionitae* etc.

13) Ein Citat aus dem Nazaräerevang. bei *Hieronym.* ad Jes. IV. 12. lautet: Factum est autem cum ascendisset Dominus de aqua, et fons omnis et spiritus sancti descendit et requievit super eum, et dixit illi: fili, in omnibus prophetis exspectabam te, ut venires, et requiescerem in te. Tu es enim requies mea, tu es filius meus primogenitus, qui regnas in sempiternum. *Epiphanius* gibt dagegen Haeres. XXX. 3. aus dem Evangelienbuche der Ebioniten von der Taufgeschichte Jesu folgendes Citat: — *του λαου βαπτισθεντος ηλθε και Ιησους, και εβαπτισθη ὑπο του Ιωαννου. Και ὡς ανηλθεν απο του ὑδατος, ηνοιγησαν οἱ ουρανοι, και ειδε το πνευμα το ἁγιον εν ειδει περιστερας κατελθουσης και εισελθουσης εις αυτον. Και φωνη εγενετο εκ του ουρανου λεγουσα· συ μου ει ὁ υἱος ὁ αγαπητος, εν σοι ευδοκησα. Και παλιν, εγω σημερον γεγεννηκα σε. Και ευθυς περιελαμψε τον τοπον φως μεγα. Και παλιν φωνη εξ ουρανου προς αυτον· οὑτος εστιν ὁ υἱος μου αγαπητος, εφ' ὁν ευδοκησα. Και τοτε, φησιν, ὁ Ιωαννης παραπεσων αυτῳ ελεγε· δεομαι σου, κυριε, συ με βαπτισον. Ὁ δε εκωλυεν αυτῳ, λεγων· αφες, ὁτι οὑτως εστι πρεπον πληρωθηναι παντα.*

ohl wieder nur eine besondere Recension davon, war auch
as Evangelium Petri [14]. Das Hebräerevangelium, das
h somit in mehrere Zweige getheilt, ist aber nicht bloß
ach der Ansicht der judenchristlichen Sekten, sondern auch
ach einem weit verbreiteten Urtheile innerhalb der alten
irche und zufolge des Urtheiles eines Mannes, dessen Stimme
llein als maaßgebend gelten müßte, im Wesentlichen die
rschrift des Matthäus, das Original von unserem griechischen
vangelium. Jene Autorität ist Hieronymus, der ein Exem-
lar des Hebräerevangeliums in der Bibliothek zu Cäsarea
esehen; und ein solches von den Nazaräern zu Beröa in
Syrien zur Benützung erhalten, das er sich copirte und ins
Griechische und Lateinische übersetzte [15]; sein Urtheil beruht
so auf der genauesten Sachkenntniß, und es ist unmöglich,
m in einer Frage Täuschung zu unterlegen, die der Augen-
schein entscheidet. Er fand die gleiche Ansicht auch bei den
eisten seiner Zeitgenossen, wie er sich wiederholt darüber
äußert [16]. Ein anderer Gewährsmann dieser Meinung ist
Epiphanius, aus dessen Worten wieder erhellt, daß die Iden-
tität des Hebräerevangeliums mit dem kanonischen Matthäus

---

14) Es wurde nämlich nach *Theodoret.* Haeret. fab. II. 2. von den
Nazaräern gebraucht, die sich nach Hieronym. l. l. an das Hebräer-
evangelium hielten: *Οἱ δε Ναζωραιοι — — τῳ καλουμενῳ κατα
Πετρον ευαγγελιῳ κεχρημενοι.*

15) De vir. illustr. c. 3. Fortsetzung des Citats § 10 Note 1.: Porro
ipsum hebraicum habetur usque hodie in Caesarensi bibliotheca,
quam Pamphilus Martyr studiosissime confecit. Mihi quoque a Na-
zaraeis, qui in Beroea urbe Syriae hoc volumine utuntur, descri-
bendi facultas fuit etc. — — Ibid. c. 2. Evangelium quoque, quod
appellatur secundum Hebraeos, et a me nuper et in graecum lati-
numque sermonem translatum est etc. Cfr. Comment. ad Matth.
II. 13. ad. Mich. VII. 6.

16) Adv. Pelagian. III. 2. In evangelio — — quo utuntur usque
hodie Nazareni, secundum apostolos, sive ut plerique autumant,
juxta Matthaeum. Cfr. Comment. ad Mich. XII. 13.

die gemeine kirchliche Annahme war [17]); diese wird durch Irenäus [18]) noch in eine viel frühere Zeit hinaufgeführt. Es ist weiter der kirchliche Gebrauch das Hebräerevangelium zu berücksichtigen, welcher eine Ueberlieferung von dessen apostolischen Ursprunge voraussetzt; es wurde citirt von Ignatius, Papias und Hegesipp, von Clemens Alex. und Origenes [19]), und noch zur Zeit des Euseb zählten es Einige den anerkannten hl. Schriften bei [20]).

Es kann aber, soweit wir das Hebräerevangelium in der Geschichte verfolgen können, immer nur von einer wesentlichen und nicht von einer völligen Identität desselben mit dem kanonischen Matthäus die Rede sein; wir finden nach den Citaten der kirchlichen Autoren [21]) schon in der ältesten Zeit zwischen diesen beiden Schriften ein ähnliches Verhältniß, wie zwischen den spätern abweichenden Recensionen des Hebräerevangeliums selbst. Es ist also dasselbe, seitdem es geschichtlich zur Erscheinung kommt, schon nicht mehr die reine unveränderte aramäische Urschrift des Matthäus. Diese hatte unter der Hand der Judenchristen sehr frühe seine Urgestalt verloren, und es ist eine richtige Wahrnehmung aus jenen

---

17) Haeres. XXIX. 9. von den Nazaräern: *Εχουσι δε το κατα Ματθαιον ευαγγελιον πληρεστατον ἑβραϊστι. Παρ' αυτοις γαρ σαφως τουτο, καθως εξ αρχης εγραφη ἑβραϊκοις γραμμασιν, ετι σωζεται.* XXX. 3. von den Ebioniten: *Και δεχονται μεν και αυτοι το κατα Ματθαιον ευαγγελιον· τουτῳ γαρ και αυτοι, ὡς και οἱ κατα Κηρινθον, χρωνται. Καλουσι δε αυτο κατα Ἑβραιους λ.*

18) Adv. Haeres. I. 26. von den Ebioniten: Solo autem eo, quod est secundum Matthaeum, evangelio utuntur.

19) Von *Ignat.* nach *Hieron.* De viris illustr. c. 16. (cfr. *Ign.* Epist. ad Smyrn. c. 3.); von *Papias* nach *Euseb.* H. E. III. 39.; von *Hegesipp.* nach *Euseb.* IV. 22.; bei *Clemens Alex.* Strom. II. p. 380.; bei *Origen.* in Matth. T. XV. ad. XIX. 19.

20) *Euseb.* H. E. III. 25.

21) Gesammelt von *Gravius* Spicilegium Patrum et Haereticorum I. p. 25. sqq. *Fabricius* Codex apocryph. N. T. p. 346. Kirchhofer Quellensammlung rc. S. 448 ff. de Wette Einltg. S. 85 f.

ilitaten, daß die Depravation im Laufe der Zeit stufenweise
rtgeschritten ist. Die Geschichte des aramäischen Matthäus,
r sich in unveränderter Gestalt unter der gewöhnlichen Be-
ennung „Hebräerevangelium" forterhalten, hängt aufs ge-
nueste mit der Geschichte der hebräischen Judenchristen zu-
mmen, deren Hauptsitz Palästina war. Abgeschlossen von
n griechischen Gemeinden kannten und gebrauchten sie von
m Evangelien nur das aramäische Buch des Matthäus; da
m aber manche Traditionen im Umlaufe sein mochten, von
enen sie in ihrem apostolischen Buche nichts fanden, so konnten
ie sich veranlaßt sehen, dieses mit solchen Zuthaten zu erweitern,
n der guten Meinung, es zu bessern; mit den echten Ueber-
eferungen von Jesu fanden auch apokryphische Sagen, die
lmählig entstanden, Aufnahme. Als sich sodann in späterer
eit die judenchristlichen Gemeinden in Palästina und Syrien
ktenhaft verbildeten, so führte dieses auch absichtliche Ent-
llungen in Geschichte und Lehre, selbstgeschaffene neue Zu-
ße und Hinweglassungen herbei, und das eine Evangelium
ng so unter dem Einflusse der verschiedenen örtlichen Ver-
iltnisse und religiösen Richtungen allmählig in mehrfache
ormen auseinander, wie wir sie bei den verschiedenen Re-
gionsgemeinschaften finden. Die Urschrift war wahrscheinlich
och nicht durch sehr viele Abschriften vervielfältigt, als die
enderungen begannen, und weil diese als Verbesserungen
alten, so wurden die ältern Exemplare als mangelhaft und
nbrauchbar bei Seite gelegt [22]).

Nach der oben S. 55 ff. angeführten Vorstellung würde
nser kanonischer Matthäus im Widerstreite mit der hier
usgeführten Ansicht in die Reihe der Gestaltungen des
ebräerevangeliums treten; daran schließt sich die verwandte
ehauptung an, nach welcher er aus jenen Gebilden ent-

---

22) Vgl. Feilmoser Einltg. S. 53 f. Ebrard Wissenschaftl.
ritik rc. S. 933 ff. Thiersch Versuch zur Wiederherstellung des
st. Standp. für die Kritik rc. S. 195 ff.

standen, „die letzte vom kirchlichen Standpunkte aus veranstaltete Redaktion des Hebräerevangeliums“ sein soll [23]). Aber der Inhalt unseres Evangeliums, das von den apokryphischen Bestandtheilen jener Schriften völlig frei ist, hebt es aus ihrer Entwicklungsstufe unzweifelhaft heraus, und wenn wir dort eine fortschreitende Depravation gewahren, so kann es noch weniger der Schlußstein dieser Literatur sein. Zudem wird mit der letztern Ansicht die Entstehung unseres Evangeliums in eine Zeit — Mitte des zweiten Jahrhunderts — herabgerückt, über welche die sicheren Belege seiner Existenz weit hinausreichen.

§. 13.

Alter und Ursprung des griechischen Matthäus, und Abfassungszeit der Urschrift.

Wenn sich nun den vorangehenden Erörterungen zufolge die traditionelle Ansicht von der hebräischen oder aramäischen Entstehung des Matthäusevangeliums in ihrem Rechte behauptet, so ist jetzt die Frage nach dem Alter unseres griechischen Matthäus und der Urschrift, sowie nach dem Urheber des erstern aufzunehmen.

Wir haben bereits früher bemerkt, daß die ältesten Spuren von dem Vorhandensein des griechischen Evangeliums auch allenthalben die Anerkennung seiner apostolischen Herkunft beurkunden, was den folgenden Nachweisungen ein zweifaches Interesse verleiht. Ein Fragment des Bischofes Apollinaris von Hierapolis bestätigt dessen Existenz und Anerkennung um die Zeit des Paschastreites; diesem zufolge beriefen sich nämlich die Anhänger der jüdischen Festsitte in Kleinasien auf Matthäus und suchten sie aus seinem Evangelium exegetisch

---

23) Schwegler Nachapost. Zeitalter rc. I. S. 241 ff. Vgl. Weber Neue Untersuchung über das Alter und Ansehen des Evang. der Hebräer. Tüb. 1806.

nachzuweisen [1]). Die Valentinianer bezogen sich zur Begründung ihrer dreißig Aeonen auf die Parabel Matth. 20, 1 ff., wo die verschiedenen Stunden, zu welchen die Arbeiter in den Weinberg geschickt werden, die Zahl dreißig ausmachen; für die Dekas der Aeonen wurde das *ιωτα* Matth. 5, 18. benützt; sie citiren ferner Matth. 10, 34. unter wörtlicher Anführung der Stelle und Matth. 1, 20 [2]). Ptolemäus, einer der berühmtesten Schüler des Valentinus, der noch fast gleichzeitig mit ihm zu Ansehen kam, citirt in dem Briefe an Flora die Stellen Matth. 12, 25. und 19, 8 [3]). Auch die Fragmente einer Schrift des Isidor, Sohn des Gnostikers Basilides, enthalten Citate aus Matth. 19, 11. 12 u. 7, 6 [4]). Diese Zeugen führen schon über die Mitte des zweiten Jahrhunderts hinaus; ebenso in der rechtgläubigen Kirche Justin der Märtyrer, bei dem wir eine unzweifelhafte Kenntniß von allen vier kanonischen Evangelien, und wie aus den andern so auch aus Matthäus insbesondere Citate vorfinden [5]). Noch ältere Zeugen sind die apostolischen Väter Polykarp, Ignatius und Clemens, deren Schriften unverkennbare Anspielungen

---

1) Chron. Pasch. Alex. ed. Bonn. vol. I. 1832. p. 14 : *εισι τοινουν, οἱ δι᾽ αγνοιαν φιλονεικουσι περι τουτων, συγγνωστον πραγμα πεπονθοτες· αγνοια γαρ ου κατηγοριαν αποδεχεται, αλλα διδαχης προςδειται, και λεγουσιν, ὁτι τῃ ιδ᾽ το προβατον μετα των μαθητων εφαγεν ὁ κυριος, τῃ δε μεγαλῃ ἡμερᾳ των αζυμων αυτος επαθεν, και διηγουνται τον Ματθαιον οὑτω λεγειν, ὡς νενοηκασιν, ὁθεν ασυμφωνος τε τῳ νομῳ ἡ νοησις αυτων και στασιαζειν δοκει κατ᾽ αυτους τα ευαγγελια.*

2) Vgl. *Iren.* adv. Haeres. I. 1, 3; 3, 2; 3, 5. *Tertull.* de carne Chr. c. 20.

3) Bei *Epiphan.* Haeres. XXXIII.

4) Bei *Clemens Alex.* Strom III. p. 426. *Epiphan.* Haeres. XXIV. 5. — Citate anderer gleichzeitiger Häretiker s. bei Kirchhofer Quellensammlung rc. S. 398 ff.

5) Er bezeichnet die Evangg. meistens mit „*απομνημονευματα των αποστολων;*" Apol. II. p. 98. ed. Paris. 1636: *οἱ γαρ αποστολοι εν τοις γενομενοις ὑπ᾽ αυτων απομνημονευμασιν, ἁ καλειται ευαγγελια* λ.; Dial. c. Tryph. p. 331.: *εν γαρ τοις απομν., α*

auf unser Evangelium oder freie Gedächtnißcitate daraus enthalten[6]). Es wird aber der griechische Matthäus, wie

---

φημι ὑπο των αποστολων αυτου (Matth. u. Joh.) και των εκεινοις παρακολουθησαντων (Mark. u. Luk.) συντεταχθαι. Die evangelischen Citate sind aus dem Gedächtnisse gegeben, daher mehr oder weniger frei gegen den Quellentext, aber immer unverkennbar darauf zurückweisend; daß er aus dem Gedächtnisse citirt, ist aus den ungleichen Wiederholungen der Citationen zu ersehen; zuweilen sind auch zwei oder mehrere Stellen aus demselben oder aus verschiedenen Evangelisten verbunden. Wörtlich genaue Citate aus Matth. sind: Dial. p. 301. ἡξουσιν απο ανατολων και δυσμων, και ανακλιθησονται μετα Αβρααμ και Ισαακ και Ιακωβ εν τη βασιλειᾳ των ουρανων· οἱ δε υἱοι της βασιλειας εκβληθησονται εις το σκοτος το ἐξωτερον, vgl. Matth. 8, 11. 12.; ibid. p. 33: Εαν μη περισσευσῃ ὑμων ἡ δικαιοσυνη πλειον των γραμματεων και Φαρισαιων, ου μη εισελθητε εις βασιλειαν των ουρανων, vgl. Matth. 5, 20., Apol. II. p. 64 Παν δε δενδρον μη ποιουν καρπον καλον εκκοπτεται και εις πυρ βαλλεται, vgl. Matth. 7, 19. Die übrigen freiern Citate finden sich gesammelt bei Kirchhofer Quellensammlung S. 89 ff. de Wette Einltg. S. 92 ff. Es ist anzuerkennen, daß Justin neben unsern kanon. Evangg. noch eine andere Evangelienschrift gebrauchte, aber völlig unbegründet, daß alle Anführungen einer solchen entnommen seien, etwa dem Evang. der Hebräer (einer besondern Bearbeitung desselben) nach Weber Beitr. zur Geschichte des neutestl. Kanons, S. 105 ff. Meyerhoff Einltg. in die petrinischen Schr. S. 242 ff. Schwegler Nachapost. Zeitalt. I. S. 216 ff. Vgl. dagegen Olshausen Echtheit x. S. 289 ff. Hug Einltg. II. S. 92 ff. de Wette a. a. O.

6) Polyc. ep. ad Philipp. c. 2.: μνημονευσαντες δε ὡν ειπεν ὁ κυριος διδασκων· Μη κρινετε, ἱνα μη κριθητε . . . . εν ᾡ μετρῳ μετρητε, αντιμετρηθησεται ὑμιν· και, ὁτι μακαριοι οἱ πτωχοι και οἱ διωκομενοι ἑνεκεν της βασιλειας, ὁτι αυτων εστιν ἡ βασιλεια του θεου, vgl. Matth. 7, 1. 2. 5, 3. 10.; c. 7. δεησεσιν αιτουμενοι τον παντεποπτην θεον, μη εισενεγκειν ἡμας εις πειρασμον, καθως ειπεν ὁ κυριος· Το μεν πνευμα προθυμον, ἡ δε σαρξ ασθενης, vgl. Matth. 6, 13. 26, 41. Ignat. ep. ad Rom. 6.: τι γαρ ωφελειται ανθρωπος, εαν κερδηση τον κοσμον ὁλον, την δε ψυχην αυτου ζημιωθῃ; vgl. Matth. 16. 26.; ad Smyrn. c. 1.: βεβαπτισμενον ὑπο Ιωαννου, ἱνα πληρωθῃ πασα δικαιοσυνη ὑπ' αυτου, vgl. Matth. 3, 15. c. 6. ὁ χωρων χωρειτω, vgl. Matth. 19, 12. Clemens ep. I. ειπε γαρ [ὁ κυριος]. Ουαι τῳ ανθρωπῳ εκεινῳ· καλον ην αυτῳ, ει

wir oben gesehen, auch schon von dem Texte der beiden andern Synoptiker vorausgesetzt, von welchen wenigstens der eine, Lukas, sicher noch von der Zerstörung Jerusalems geschrieben hat.

Aber wer ist der Urheber des griechischen Textes? Hieronymus bekennt es offen, darüber keine sichere Kenntniß zu haben [7]); zwar scheint ihm bei seinem „non satis certum est" irgend eine Angabe vorzuschweben, der er jedoch kein Vertrauen schenken könnte. Es mag wohl sein, daß er um diejenige weiß, welche die Synops. S. Script. enthält, wornach Jakobus, der Bruder des Herrn, der Uebersetzer sein soll [8]). Im Widerstreite mit dieser Angabe nennen aber Scholien und Schlußbemerkungen in griechischen Handschriften den Apostel Johannes oder Bartholomäus [9]), woraus erhellt, daß die griechische Kirche keine Ueberlieferung, sondern nur Vermuthungen hatte. In der neuern Zeit hat die Meinung Eingang gefunden, daß der griechische Text wie die aramäische Urschrift von Matthäus selbst herstamme [10]); in diesem Falle wäre aber das griechische Buch nicht als eine buchstäblich genaue Version zu betrachten, denn es ist nicht die Art eines Autors, daß er bei Uebertragung seines eigenen Werkes in eine andere Sprache solche Genauigkeit beobachtet, sondern

---

ουκ εγεννηθη, η ἑνα των εκλεκτων μου σκανδαλισαι· κρειττον ην αυτῳ, περιτεθηναι μυλον, και καταποντισθηναι εἰς την θαλασσαν, η ἑνα των μικρων μου σκανδαλισαι, vgl. Matth. 18, 6. 7.

7) De vir. ill. c. 3. evangelium .... quod quis postea in graecum transtulerit, non satis certum est.

8) Vgl. Note 1. §. 10.

9) S. Evang. sec. Matth. edid. *Matthaei* p. 10. *Scholz* N. T. graece. p. XXX.

10) So zuerst *Joh. Conr. Schwarz* Soloecismi discipulorum J. Chr. per amorem veritatis divinae a Luthero restitutae antiquati. Coburgi 1730 p. 49.; dann *Bengel* Gnom. N. T. Tub. 1742. Guericke Beiträge zur hist. krit. Einltg. ins N. T. S. 36 ff. und Einltg. S. 337 f. *Schott* Isagoge p. 96. Thiersch Versuch ꝛc. S. 192 f.

vielmehr als eine zweite selbstständige Arbeit. Aber diese Hypothese ermangelt jeder Stütze und es ist ein entscheidendes Argument dagegen, daß das kirchliche Alterthum von dieser zweiten Verrichtung des Matthäus nichts weiß. Es bietet sich kein Weg dar, den Urheber des griechischen Textes zu ermitteln, und wir müssen uns also mit dem lateinischen Kichenvater bescheiden, ihn nicht zu kennen.

Was das Alter der Urschrift anbelangt, so ist zu unsern frühern Erörterungen darüber [11]) nur noch Weniges hinzuzufügen. Es wurde gezeigt, daß innere Merkmale die Abfassung des Evangeliums in Uebereinstimmung mit der Angabe des Irenäus in eine ziemlich späte Zeit herabsetzen; wir haben nun aber auch ein solches, welches verbietet, sie über die Zerstörung Jerusalems hinauszurücken. Das Evangelium läßt nämlich die Wiederkunft des Messias und das Weltgericht durch die Anknüpfung 24, 29.: *ευθεως δε μετα την θλιψιν των ἡμερων τουτων* λ. unmittelbar auf die Zerstörung Jerusalems folgen, und kündigt das. V. 34. an, daß die damalige Generation noch diese letzte Entwicklung der Dinge erleben werde. Hätte Matthäus nach der Zerstörung geschrieben, so würde sich gewiß eine andere Anschauung von diesen Ereignissen ausdrücken. Es bestätigt sich also auch von dieser Seite die Nachricht des Irenäus, der zufolge Matthäus sein Evangelium zur Zeit verfaßte, als Petrus und Paulus zu Rom predigten, d. i. um das 67. oder 68. unserer Aera.

§. 14.

Bestreitung der Echtheit aus innern Gründen; Integrität.

Das Alterthum hat, wie wir gesehen, unser gegenwärtiges erstes Evangelium nach Inhalt und Fassung ausnahmslos als das Werk des Apostels Matthäus anerkannt; die neuere Kritik aber, die wir bereits oben §. 10 im Widerspruche gegen

11) Theol. Zeitsch. Bd. 18. Hft. 1. S. 27 ff.

sprung fanden, bezweifelt oder bestreitet ihn vor-
aus innern Gründen, die jetzt noch zu berücksichtigen
s Merkmale, welche den Widerspruch stützen sollen,
olgende hervorgehoben:
)ie angebliche Zusammensetzung unseres Evangeliums
araten Bestandtheilen, die eine successive Entstehung
kund geben sollen. Indem wir aber die Stellen,
es sich handelt, bei der Untersuchung über den Lehr-
des Buches in nähere Erwägung gezogen, so hat
ben, daß ihr scheinbarer Widerspruch sich ohne Mühe
ommene Harmonie auflöse, und sie bieten demnach
Anhaltspunkt dar, unser Evangelium als das Produkt
lmähligen Entwicklung oder Umbildung einer Grund-
anzunehmen.
Das Stillschweigen von der Wirksamkeit Jesu in
, das sich nicht mit der Abfassung durch einen Apostel
are [2]). Es verliert aber diese Erscheinung ihre Be-
aft, wenn man voraussetzt, wie man es wenigstens
ypothese geltend machen darf, daß Matthäus vor der
des Herrn zum letzten Pascha nicht in Judäa und
lem gewesen ist, und daran die Annahme knüpft, daß
ne Auswahl aus den Begebenheiten der öffentlichen
amkeit Jesu absichtlich auf dasjenige Gebiet beschränke,
elchem er größtentheils Augenzeuge, und anderntheils
naher Beobachter gewesen.
) Der Mangel an Anschaulichkeit und Ausführlichkeit
n Erzählungen, welcher sie einem Augenzeugen entziehe,
auf die Ueberlieferung als Quelle hinweise; von einem

Schwegler a. a. O. I. S. 218 ff. Baur a. a. O. S. 580 ff.
Diese und die folgenden Einwendungen finden sich außer den § 10
: 4 u. 5. angef. Schrr. bei Schulz Beil. zur Lehre vom heil.
ndmahl Leipz. 1824. S. 300 ff. R. E. Klener Recentiores de
ng. Matthaei quaestiones recensentur Gött. 1832. Schneken-
ger Beitr. zur Einltg. ins N. T. 1832. S. 23 f. Neudecker
ltg. S. 209 ff.

Augenzeugen sei nämlich immer eine umständlichere Darstellung zu erwarten, während es der Ueberlieferung zukomme, daß in ihr das Bild der lebendigen und leblosen Umgebung wegfalle, und nur die allgemeinsten Züge sich fortpflanzen. Wir haben dieses Merkmal aus dem Zwecke des Evangelisten erklärt, welcher ihn von den Einzelheiten und Aeußerlichkeiten der Vorgänge, deren Aufnahme die Erzählung anschaulich und lebendig macht, abführte und sie zu übergehen bestimmte, damit die Hauptsache, das Wesentliche der Begebenheiten, desto mehr hervortrete. Wenn wir nun diese Erscheinung als planmäßig annehmen können, so fällt die Folgerung gegen die Augenzeugenschaft des Erzählers hinweg.

4) Die chronologisch unrichtige Einfügung von manchen Begebenheiten und Reden oder Redetheilen. Diese Erscheinung wäre jedenfalls ein sehr unsicheres Kriterium gegen die Augenzeugenschaft, wenn wir sie auch im Allgemeinen wenigstens nicht wieder aus der Endabsicht des Evangelisten erklären könnten, vermöge welcher er die Sachordnung über die chronologische Ordnung vorwalten läßt. Man dürfte nämlich doch auch von einem Augen- und Ohrenzeugen präsumiren, daß sich in seinem Gedächtnisse nach einem Zeitraume von dreißig und mehrern Jahren die historisch wahre Abfolge der Begebenheiten theilweise verschieben und die richtige Stelle und Verbindung der Reden und Lehraussprüche verlieren konnte. Uebrigens beruft man sich auf einige Erzählungen, von denen eine unrichtige Einreihung nicht zugestanden werden kann; dies gilt z. B. von der Tempelreinigung Kap. 21. während des letzten Aufenthaltes Jesu in Jerusalem, die von dem ähnlichen Vorgange bei Johannes Kap. 2. zu Anfange der Lehrwirksamkeit Jesu zu unterscheiden, und nicht damit zu identifiziren ist [3]).

5) Die angebliche Verdoppelung einiger Berichte oder Wiederholung derselben Begebenheiten als verschiedener, wo-

---

3) S. meinen Commentar zu Joh. I. S. 273 ff.

erfasser durch die Benützung von zweierlei schrift-
llen verleitet worden seyn soll. Als solche Berichte
zeichnet: 9, 32 ff. u. 12, 22 ff. — Heilungen eines
Dämonischen; 12, 38 ff. u. 16, 1 ff. — Zeichen-
der Pharisäer; 14, 13 ff. u. 15, 32 ff. — die
ren Speisungen. Der unbefangene Exeget und Kri-
sich aber für vollkommen berechtigt halten, in die-
hten auch jeweil zwei besondere Vorfälle zu unter-
Es ist ja an sich sehr wohl denkbar, daß ähn-
underheilungen und andere Begebenheiten mehrmals
n, und es ist demnach die Aehnlichkeit zweier Erzäh-
ich an kein Moment, das auf die Identität des Erzäh-
genstandes schließen ließe. Es enthalten aber die an-
n Berichte neben ihren Aehnlichkeiten auch solche
ızen, welche die erzählten Begebenheiten zur Genüge
ualifiren. Der Dämonische an der zweiten Stelle ist
nicht bloß stumm, sondern zugleich blind, und die
womit die Leute ihre Verwunderung über die Heilung
icken, sind an beiden Orten verschieden: ουδεποτε
οὑτως εν τῳ Ισραηλ und μητε οὑτος εστιν ὁ υἱος
δ; In der Erwiderung auf die Zeichenforderung ver-
Jesus die Pharisäer an der zweiten Stelle nicht wie
r ersten einfach auf das Zeichen des Jona, das ihnen,
h zu spät, die Augen öffnen würde, sondern vorher auf
allgemeinen Zeichen der Zeit, die eine große Katastrophe
nden. In den Speisungsberichten ist die Zeit verschieden,
rend welcher die Leute bei Jesu verweilt hatten, der Ort
Handlung, das Maaß des Speisevorrathes und des
errestes, die Zahl der Gespeisten, und die Richtung der
hfolgenden Entfernung Jesu [1]).

1) Vgl. Hug's Gutachten über das Leben Jesu von Strauß, in
ser Zeitschr. Bd. 8. S. 1 ff. Ebrard Wissenschaftl. Kritik. rc.
530 ff.

6) Man will endlich geltend machen, daß das Evangelium viele unhistorische Bestandtheile enthalte, sagenhafte Zuthaten und Ausschmückungen von manchen Ereignissen, und auch Erzählungen, die in ihrem ganzen Umfange ungeschichtlich wären. Das Urtheil über diesen Einwurf wird sich ergeben, wenn wir von der Glaubwürdigkeit der Evangelien im Allgemeinen handeln. Für jetzt mag es genügen, die übrigen vorgelegten Kriterien der Unechtheit als unhaltbar nachgewiesen zu haben [5]).

Es wurde auch eine Zeitlang die Echtheit der zwei ersten Kapitel besonders bestritten [6]), was aber nach dem gegenwärtigen Standpunkte der Kritik fast nur noch historisch erwähnt werden darf. Es liegt in dieser separaten Bestreitung, die sich vornehmlich auf das Wunderbare in den Erzählungen stützt, eine kritische Inconsequenz. Wenn nämlich der Charakter des Wunderbaren eine Instanz gegen die Echtheit dieser Kapitel bilden könnte, so müßte dieses Merkmal auch auf den übrigen Theil des Buches eine gleiche Anwendung finden; kann es aber dort, wie wir erachten, die Annahme des apostolischen Ursprungs nicht gefährden, so hat es ingleichen gegen die beiden ersten Kapitel keine Beweiskraft.

---

5) Für die Echtheit außer den Note 4 angeführten Schrr.: H. Olshausen Apostolica ev. Matth. origo defenditur. 3 Progrr. Erl. 1835 bis 1837. *J. C. Rördam* De fide patrr. ecclesiae antiquissimae in iis, quae de origine evangg. canonic., maxime Matthaei, tradiderunt. Hafn. 1839. Guerike Einltg. S. 241. ff.

6) Zuerst von *Jo. William* A free Inquiry into the Authenticity of the first and second Chapters of St. Matthew's Gospel. Lond. 1771. u. 1790. In Deutschland dann von Fr. Aug. Stroth in Eichhorn's Repertorium für bibl. und morgenländische Literatur Thl. 9 S. 99 ff., u. A. Gegen William schrieb *Caleb Fleming* Free Thoughts upon free Inquiry etc. Lond. 1771. und *Jo. Casp. Vellhusen* The Authenticity of the first and second Chapters of Matthew's Gospel etc. Lond. 1791.; gegen Stroth schrieb Piper Exercitationes theologico-criticae de genuina auctoritate Cap. I. et II. Matthaei. Gryphisw. 1779 und Thieß De evangelii Matth. integritate interpolando non corrupta. Helmst. 1782. Neuere Vertheidiger: F. G. v. Schubert De infantiae Jesu Christi historiae a Matth. et Luca exhibitae authentia atque indole comm. Griphisw. 1815. und J. G. Müller Ueber die Echtheit der ersten Kapitel der Evang. nach Matthäus. Trier 1830.

(Fortsetzung folgt.)

II.

censionen und Anzeigen.

4.

kel: Das Wesen des Protestantismus aus den Quellen des Reformations-Zeitalters dargestellt. Zweiter Band: Die anthropologischen Fragen. Schaffhausen bei Brodtmann 1847. XXIV und 92 S. gr. 8.

ir haben den ersten Band der vorliegenden Schrift im Bande, zweiten Hefte dieser Zeitschrift zur Anzeige ge- und verfehlen nicht, das Gleiche mit dem zweiten zu der im Herbste des vorigen Jahrs erschienen ist. Wir chten ganz die dort in Anwendung gebrachte Weise der heilung des Inhalts, und knüpfen sofort unsere Bemer- n an, die unsere gewissenhaften Ueberzeugungen über Geist und den wissenschaftlichen Werth des gegenwärtigen iftwerkes aussprechen, wie es das letztemal auch geschehen obschon Herr Schenkel laut der Vorrede zum zweiten ide S. XII—XVI sich davon nicht gerne überzeugen will. : werden unten auf die uns gemachten Vorwürfe zurück- nmen.

Inhalt des zweiten Bandes.

Erstes Buch: Von der Sünde (1—187).

rster Abschnitt. Das Wesen der Sünde (3—130).

§ 1. Der Begriff der ursprünglichen Vollkommen- eit des Menschen. Verschiedenheit des lutherischen und re- rmirten Standpunktes in dieser Hinsicht (3—14).

Der Protestantismus geht in seiner anthropologischen Betrachtungsweise von der ursprünglichen naturgemäßen Har-

monie des Menschen mit Gott aus, welche den Begriff einer natürlichen ursprünglichen Vollkommenheit in sich faßt, den einer übernatürlichen Vollkommenheit (donum supernaturale) im Sinne der römischen Kirche aber ausschließt. Die anthropologische Betrachtungsweise des lutherischen Protestantismus zeigt dabei ebensoviel Neigung, die gottmenschliche Harmonie durch Vorherrschenlassen des Göttlichen, als die des reformirten durch Trennung des Göttlichen und Menschlichen stören zu wollen, wobei jedoch Calvin wenigstens das Bestreben an den Tag legt, die ursprüngliche Einheit des Göttlichen und Menschlichen zum Bewußtsein zu bringen.

§ 2. Der Begriff der Erbsünde. Gefahren des lutherischen Standpunkts. Melanchthons modificirte Ansicht (14 bis 29).

So entschieden der Protestantismus eine ursprüngliche Vollkommenheit des Menschen annimmt: so entschieden behauptet er auch, daß diese ursprüngliche Natur durch den Sündenfall, beziehungsweise die Erbsünde, verkehrt worden sei und in ihrer Integrität nirgends mehr bestehe. Der Protestantismus erklärt die Sünde mithin für Unnatur. Wenn die lutherische Ansicht den Sitz dieser Verkehrtheit in die höhern Geistesvermögen und nicht blos in die Sinnlichkeit verlegt, und sich zur Bezeichnung derselben sehr starker Ausdrücke bedient: so hat sie sich nur davor zu hüten, daß diese Verkehrtheit nie als ein gänzliches Erlöschen des Guten auch in theoretischer Hinsicht gedacht werde, eine Gefahr, gegen die besonders darin ein Schutzmittel liegt, daß die Sünde (zumal von Melanchthon) als selbstsüchtiger Hang in Widerspruch mit dem göttlichen Gesetz zu treten gefaßt wird.

§ 3. Der Zwingli'sche Standpunkt in Beziehung auf die Erbsünde. Gefahren desselben von entgegengesetzter Seite (29—36).

Umgekehrt hat sich die zwinglische Ansicht zu hüten, daß der Begriff der Sünde nicht zur bloßen Negation oder Pri-

vation abgeschwächt und der Sitz derselben nicht einseitig in das Fleisch, d. h. die Sinnlichkeit, verlegt werde, eine Gefahr, die aufs genaueste mit der theologischen Anschauung Zwinglis von der Unvereinbarkeit des göttlichen und menschlichen Wesens zusammenhängt.

§ 4. Calvins vermittelnder Standpunkt, welchem auch theilweise die reformirten Bekenntnißschriften angehören (37—44).

Auch hier bildet Calvin zwischen reformirtem und lutherischem Protestantismus ein Mittelglied, sofern er einerseits das Wesen der Sünde in eine positive Verkehrung der höhern menschlichen Geistesvermögen hinsichtlich ihres Verhältnisses zu Gott setzt, andrerseits aber diese bisweilen auch als eine nicht absolute, sondern als eine solche auffaßt, welche die Möglichkeit einer idealen (theoretischen) Anwesenheit des Guten im gefallnen Menschen noch zuläßt. Nach einer solchen vermittelnden Ansicht neigen sich theilweise wenigstens auch die reformirten Bekenntnißschriften hin.

§ 5. Aeußerste Ueberspannung des lutherischen Standpunkts in Flacius. Sein Satz, daß die Erbsünde die Substanz des gefallenen Menschen bilde (44—60).

Die Gefahr des lutherischen Protestantismus, durch die Sünde auch die ideale Gottmenschlichkeit des Menschen völlig zu zerstören, hat ihren Höhepunkt in dem Satze des Flacius erreicht, daß die Erbsünde die Substanz des gefallenen Menschen bilde, ein Satz, der nichts anderes besagt, als daß das Wesen des gefallenen Menschen durch und durch Sünde, und die ursprünglich menschliche Natur durch den Sündenfall nicht nur verkehrt, sondern auch vernichtet worden sei.

§ 6. Naturalistisches Extrem, welches die Sünde zur bloßen Negation verflüchtigt (60—72).

Ebenso sehr haben wir uns vor dem andern Extreme des Naturalismus zu hüten, welcher die Sünde zum bloßen

Irrthum verflüchtigt und ihr Wesen darin findet, daß es ein Nichtwesen sei.

§ 7. Begriff der einzelnen Thatsünden. Unterschiedslosigkeit derselben im Verhältniß zu ihrer gemeinsamen Wurzel (73—80).

Der Protestantismus betrachtet die einzelnen Thatsünden als unmittelbare Erscheinungen der Erbsünde. Im Verhältnisse derselben zu ihrer gemeinsamen Wurzel, also in objektiver Beziehung, macht er zwischen ihnen keinen Unterschied geltend, insofern jede Sünde ihrem Ursprunge nach widergöttlich, d. h. absolut böse ist. Es muß daher als eine Inconsequenz des Protestantismus betrachtet werden, wenn er nichts desto weniger bisweilen eine doppelte Wurzel der Sünde anzunehmen und hiernach einen Unterschied zwischen schwerern und leichtern Sünden zu begründen scheint.

§ 8. Die protestantische Lehre von der gänzlichen Unfreiheit des Willens in ihrem Zusammenhange mit der Lehre von der Unterschiedslosigkeit der Thatsünden (Luther) (80—95).

Die Annahme, daß die einzelnen Regungen oder Handlungen des Menschen auch in subjektiver Beziehung keinen sittlichen Unterschied begründen, sondern alle gleich verwerflich seien, ruht auf der Voraussetzung, daß der Mensch nach einer innern Nothwendigkeit seiner verderbten Natur sündige; wornach die einzelnen Sünden nicht mit freiem Willen, sondern in Folge einer überkommnen Naturanlage verübt würden, mithin eine eigentlich sittliche Würdigung solcher Handlungen von selbst wegfiele. Demgemäß wäre nicht der Mensch, sondern seine Natur, nicht der Einzelne, sondern die Gattung, Subjekt der Sünde, — eine Vorstellung, welche bei Luther zunächst ihren Ausdruck in dem Satze gefunden hat, daß der Mensch durch den Sündenfall seines freien Willens gänzlich beraubt worden sei.

§ 9. Die naturalistische Lehre von der gänzlichen (realen) Freiheit des Willens — das andere Extrem zu

der im vorigen Paragraphen entwickelten Ansicht (96 bis 104).

Sowie dem gefallenen Menschen nicht blos ideale, sondern reale Freiheit zugeschrieben wird, wird die anthropologische Grundanschauung des Protestantismus zerstört und an die Stelle einer unfreien Nothwendigkeit unbedingte Willkühr gesetzt, die den Menschen auf ebenso unsittliche Weise außerhalb des Gesetzes, als ihn jene unter ein mechanisches, d. h. unsittliches Gesetz stellt. Jedoch dürfen wir nicht verkennen, daß auch dieses Extrem gegenüber demjenigen, welches dem Menschen allen freien Willen abspricht, seine Berechtigung hat, so sehr wir es beklagen müssen, daß es darüber zwischen idealer und realer Freiheit zu unterscheiden vergaß.

§ 10. Vermittelnde Bestrebungen (Melanchthon). Grund ihrer theilweisen Erfolglosigkeit (105—118).

Während der reformirte Protestantismus recht eigentlich zur Vermittlung berufen war, sehen wir denselben nur zum Schein mit einer solchen beschäftigt; um so mehr aber auf dem Gebiete des lutherischen Protestantismus Melanchthon in der spätern Zeit seines Wirkens darauf bedacht, der Lehre vom freien Willen ihre Härten und Anstößigkeiten zu benehmen, und die ideale Freiheit des Menschen zu retten, ohne ihm die reale zuzusprechen. Die Vermittlung hätte jedoch nur dann ihre Aufgabe völlig lösen können, wenn sie den richtigen Zusammenhang zwischen der idealen göttlichen Liebes-Offenbarung und der idealen menschlichen Freiheit ausgemittelt hätte.

§ 11. Innerer Widerspruch in der protestantischen Lehre von der gänzlichen Unfreiheit des Willens. Die ideale Freiheit. Ihr Ausdruck das Gewissen (118—130).

Der protestantische Satz von der gänzlichen Unfreiheit des Willens steht in entschiedenem Widerspruche mit dem Satze von der Zurechnung, wornach der Mensch von Gott für seine Sünden verantwortlich gemacht, und theils zeitlich,

theils vermittelst ewiger Verdammniß gestraft wird. Insofern der Protestantismus die Verdammniß als Lohn der Sünde lehrt, gibt er indirekt auch die ideale Willensfreiheit zu, um so mehr, als für die tiefere Einsicht sich zeigt, daß das Gefühl der Verdammniß die Folge eines in der Menschenseele vorgegangenen Kampfes zwischen Gutem und Bösem ist. Insofern ist aber jenes Gefühl selbst als ein heilsames Mittel sittlicher Selbsterkenntniß, als die sittliche That der idealen Freiheit zu betrachten. Es ist anthropologisch repräsentirt im Gewissen.

Zweiter Abschnitt: der Ursprung der Sünde. (131—186.)

§ 12. Lutherische Ansicht vom Ursprunge der Sünde. Luthers Lehre vom Teufel. Gefahren dieser Lehre. Ideale Bedeutung derselben (131—145).

Luther, da er die menschliche Freiheit bestritten hatte, und doch einen absoluten Grund für den Ursprung der Sünde zu suchen genöthigt war, dagegen aber die Consequenz scheute, diesen in Gott selbst zu verlegen: nahm nothgedrungen zu der Lehre vom Teufel seine Zuflucht, den er als den Urheber der Sünde auffaßte, wobei er jedoch einerseits ebenso sehr Gefahr lief, die Zurechnungsfähigkeit des Menschen aufzuheben, als anderseits einen an Manichäismus grenzenden Dualismus zu behaupten. Eine so große Rolle aber die Lehre vom Teufel in der Weltanschauung Luthers spielt: so fehlt es dennoch an Stellen nicht, aus welchen hervorgeht, daß er auch den Teufel nur als ein das Gute beförderndes Organ in Gottes Hand ansah, wobei der Teufel eigentlich aufhört, Teufel zu sein, und aus einem Teufel Repräsentant des sündlichen Menschenherzens wird.

§ 13. Zwinglische Ansicht vom Ursprunge der Sünde. Inwiefern sie Gott zum Urheber der Sünde macht. Unterschied von der lutherischen ihrem Grundprinzipe nach (146 bis 152).

Zwingli geht, um den Ursprung der Sünde zu erklären,

ebensowenig als Luther vom Princip der menschlichen Freiheit aus. Dagegen scheut er die Consequenz nicht, Gott selbst zum Urheber der Sünde zu machen, wobei er sich mit der Behauptung hilft, daß, was für Gott Sünde, für uns keine sei, eine Vorstellung, welche auf einer irrigen Voraussetzung vom Wesen der Sünde ruht, und mit der von Zwingli bekanntermaßen überall durchgeführten Trennung zwischen Göttlichem und Menschlichem zusammenhängt, während die lutherische Vorstellung ebenso sehr mit der Voraussetzung, daß im Göttlichen das Menschliche verschwinde, in Verbindung steht.

§ 14. Vermittelnde Ansicht Calvins, aber innerer Widerspruch und daherige Unzulänglichkeit derselben (153 bis 165).

Calvin nimmt auch in dieser Frage eine anscheinend vermittelnde Stellung ein, indem er einerseits die absolute Ursächlichkeit Gottes in Betreff des Bösen durch Zuhülfenahme teuflischer Einwirkung mildert und auch der menschlichen Freiheit etwas einzuräumen versucht, anderseits aber wieder die göttliche Causalität so unbedingt wirken läßt, daß selbst die Verdammniß nicht als eine Folge freier Selbstbestimmung des Menschen, sondern göttlicher Willkühr erscheint. Das anthropologische Räthsel, wie Abhängigkeit von Gott und Freiheit des Menschen in Beziehung auf die Sünde mit- und ineinander bestehe, hat er aber ebenso wenig gelöst, so wenig er es bei dem besten Willen zu einer Lösung des theologischen Räthsels, wie Gott und Mensch in einer Person eins sein können, gebracht hat.

§ 15. Einseitige Zurückführung der Causalität der Sünde auf die menschliche Freiheit (Seb. Frank). Irrthümlichkeit dieser Ansicht. Berechtigung derselben (165—173).

Der Widerspruch gegen die unbedingte Ursächlichkeit Gottes in Beziehung auf den Ursprung der Sünde hat auf die entgegengesetzte Ansicht der unbedingten Ursächlichkeit des freien menschlichen Willens geführt, welches letztere Extrem der Protestantismus ebenso sehr als seinem Wesen nicht entspre-

chend zu verwerfen hat, als das erstere. Dagegen ist dieser Widerspruch so lange in seinem guten Rechte, als er das erstere Extrem bekämpfte, ohne in das letztere zu verfallen.

§ 16. Wahre Vermittlung. Doppelte Herleitung des Ursprungs der Sünde einerseits aus der menschlichen Freiheit, anderseits aus der göttlichen Weltordnung. Melanchthon (173—186).

Unter den verschiedenen Extremen, nach welchen sich der Protestantismus in Beziehung auf sein anthropologisches Princip zu verirren droht, sucht sich von Anfang an die richtige Mitte, wenn auch theilweise unklar und unbewußt, zu behaupten, indem sie die Sünde aus der idealen Freiheit des Menschen einerseits erklärt, ohne anderseits zu läugnen, daß dieselbe insofern in den göttlichen Weltplan aufgenommen sei, als die menschliche Freiheit selbst gottgewollt ist.

Zweites Buch: Vom Glauben (187—468).

Erster Abschnitt: Das Wesen des Glaubens (189—371).

§ 17. Sündenerkenntniß. — Grundbedingung des Glaubens. Protestantische Verwerfung der römisch-katholischen Lehre vom Ablasse (189—195).

Zur Herstellung der durch die Sünde zerrütteten Menschennatur ist Sündenerkenntniß die Grundbedingung, und daher Alles, wodurch dieselbe gehindert wird, vornämlich die römisch-katholische Lehre vom Ablasse verwerflich. Aus diesem Grunde war es ein gesunder Naturtrieb der protestantischen Anthropologie, durch den Luther vor Allem zur Verwerfung der Lehre vom Ablaß bewogen wurde.

§ 18. Begriff des Glaubens bei Luther, im Anfange schwankend. Das Wesentliche dieses Begriffs: die freie vertrauensvolle Hingabe des Herzens an die göttliche Liebesoffenbarung in Christo (195 bis 203).

Ist Sündenerkenntniß Grundbedingung, so ist der Glaube das wirksame Mittel zur Herstellung der durch die Sünde

zerrütteten Menschennatur. Im ersten Stadium seiner Entwicklung schwankt der Begriff des Glaubens bei Luther noch sehr zwischen mittelbarem Glauben durch das Organ der Kirche, und unmittelbarem durch das Medium des eigenen Herzens. Doch bildet sich in Luther allmählig die Ueberzeugung immer mehr aus, daß der Glaube nichts anderes als die freie vertrauensvolle Hingabe des Herzens an die göttliche Liebesoffenbarung in Christo sei, wiewohl er hie und da von Anfang an Gefahr läuft, den Begriff des Glaubens zu veräußerlichen und die innere Herstellung des Menschen aus seinem Sündenelende dadurch zu hindern und zu beeinträchtigen.

§ 19. Verhältniß der Liebe zum Glauben bei Luther. Undenkbarkeit des Glaubens anders als auf der Basis der Liebe. Luther auch hierin schon im Anfange schwankend (203—211).

Damit, daß Luther im ersten Stadium reformatorischer Entwicklung die Liebe zur Basis des Glaubens machte, war die richtige Bahn gezeigt, auf welcher der Protestantismus hätte weiter gehen sollen. Ein lebendiger Glaube, d. h. eine vertrauensvolle Hingabe des Herzens an die göttliche Liebesoffenbarung in Christo ist anders als auf dem Grunde der Liebe zu Gott nicht denkbar. Diese Wahrheit spricht sich auch in vielen Aussprüchen Luthers aus, wird aber oft durch entgegengesetzte getrübt und verwirrt. Doch ist im ersten Entwicklungsstadium die Liebe im Allgemeinen als Quellpunkt des Glaubens von Luther anerkannt.

§ 20. Irrthümliche Trennung des Glaubens und der Liebe bei Luther in späterer Zeit. Begriff des Glaubens: Ueberzeugung von der geschichtlichen Thatsächlichkeit der göttlichen Liebesoffenbarung in Christo. Hieraus entspringende falsche Consequenzen (211—224).

Sowie Luther den Glauben als das Ursprüngliche, die Liebe als das Nachfolgende darzustellen anfängt, d. h. Glaube und Liebe von einander trennt: verschafft sich auch der Irr-

thum Geltung, daß der Glaube nicht sowohl eine vertrauensvolle Hingabe des Herzens an die göttliche Liebesoffenbarung in Christo, als eine Ueberzeugung von der geschichtlichen Thatsächlichkeit dieser Offenbarung sei: ein Irrthum, der Schuld daran ist, daß der Glaube seinem Wesen nach von den Protestanten allmählig mehr wie eine Sache der Erkenntniß als des Lebens angesehen wurde. Wie aber eine Richtung der Seele, die vorzugsweise auf Erkenntniß beruht, beseligend wirken könne, ist schwer abzusehen. In Folge dieser Ansicht trat auch die Liebe so sehr hinter den Glauben zurück, daß dieser ausschließlich auf das Verhältniß des Menschen zu Gott, jene auf das Verhältniß des Menschen zum Menschen bezogen wurde.

§ 21. Endlicher Uebergang des Ueberzeugungsglaubens in bloßen Autoritätsglauben. Gänzliche Aufhebung des Zusammenhangs zwischen Glauben und Liebe. Kluft zwischen Dogma und Leben (224—237).

Im letzten Entwicklungsstadium geht bei Luther der Begriff des Ueberzeugungsglaubens in denjenigen eines bloßen Autoritätsglaubens über, wodurch der innere Zusammenhang zwischen Glaube und Liebe gänzlich aufgehoben wird und sich dieselben Schwierigkeiten, den Glaubensbegriff, wie auf theologischem Gebiete den der Gottmenschlichkeit Christi, zu realisiren, ergeben. Damit ist zwischen dem Dogma und Leben jene unausfüllbare Kluft gesetzt, die wir bis auf den heutigen Tag für eine der anthropologischen Idee des Protestantismus um so widersprechendere halten müssen, als derselbe auf anthropologischem Gebiete ebenso sehr die reale menschliche Freiheit, wie auf dem theologischen die reale göttliche Liebe zur Anerkennung zu bringen die Aufgabe hat.

§ 22. Innerer Widerspruch zwischen der Lehre vom Autoritätsglauben und der lutherischen Lehre von der christlichen Freiheit. Daherige Verwirrung und beständiges Schwanken im lutherischen Freiheitsbegriff. Einseitige Identität desselben (237—251).

Mit dem blossen Autoritätsglauben steht die Idee der Freiheit, welche Luther als eine Wirkung des Glaubens betrachtet, in enschiedenem Widerspruche; indem er die Idee der Freiheit proklamirte, mußte er selbst die Erfahrung machen, daß ohne den in der Liebe wurzelnden Glauben dieselbe nicht gedeihen kann. Die wahre Freiheit ist im Sinn des Protestantismus Freiheit von der Sünde, oder freie Entwicklung des Menschen aus dem Principe liebender Selbsthingabe an Gott zu einem neuen in Gott geheiligten Leben. Daß jemehr der Mensch sich in diesem Sinne entwickelt, desto unnöthiger aller Gesetzeszwang für ihn wird, ist richtig; gefährlich ist es aber und verderblich, den Menschen vom Gesetze zu befreien, ehe er innerlich von der Sünde frei ist — eine Gefahr, vor welcher Luther sich früher ebenso sehr zu hüten hatte, als später vor der entgegengesetzten, die innere Befreiung von der äußern unabhängig zu machen, was beides in dem einseitigen Glaubensbegriffe Luthers seinen Grund hat. Damit bringt es aber Luther nicht zur Idee der realen, sondern blos der idealen Freiheit von der Sünde.

§ 23. Einseitiger Rechtfertigungsbegriff Luthers mit Zurückstellung der Heiligung. Umgekehrter Fehler seiner Gegner. Die Täufer und Libertiner (251—269).

Hatte Luther die Lehre vom Glauben veräußerlicht und den Fehler begangen, die Rechtfertigung durch den Glauben als an sich beseligend von der Heiligung zu trennen: so machten sich auch seine Gegner sowohl vom Standpunkte der römischen Kirche als des protestantischen Bewußtseins aus diesen Fehler zu Nutze, verfielen aber in den umgekehrten, die Heiligung für an sich beseligend ohne die Rechtfertigung zu halten. Denn es ist beides dem Wesen des Protestantismus gleich zuwider, die Seligkeit des Menschen nur von der Rechtfertigung durch den Glauben oder nur von der Heiligung abhängig zu machen. Dort haben wir das starre äußere Dogma, das nicht wirklich rechtfertigt; hier die innerliche ungeregelte fromme Phantasie, die nicht wirklich heiligt.

In den Täufern und Libertinern tritt die letztere Richtung in ihrer größten Verwerflichkeit hervor.

§ 24. Naturalistische Opposition Sebastian Francks und seiner Richtung gegen das Rechtfertigungsdogma. Begriff desselben: die liebende Hingabe an das eigene ideal-gedachte Ich. Annahme einer idealen Sündlosigkeit der Gläubigen (269—284).

In Sebastian Franck und der ihm verwandten Richtung gestaltet sich die Opposition gegen das Dogma von der Rechtfertigungslehre milder und gemäßigter. So sehr wir die Polemik derselben oft triftig finden müssen, so sehr sind dagegen ihre anthropologischen Ueberzeugungen ohne theologischen Halt und anstatt der liebenden Hingabe an die göttliche Liebesoffenbarung ist es die liebende Hingabe an das ewige ideal-gedachte Ich, welche den Mittelpunkt ihrer anthropologischen Grundansicht bildet. Die ganze dabei zu Tage tretende Annahme von der idealen Sündlosigkeit der Gläubigen ist theoretisch ebenso unwahr als praktisch gefährlich.

§. 25. Mystische Ansicht Schwenkfelds und Servets. Mangel einer wissenschaftlichen Darstellung derselben und daher fließende Unklarheit (284—299).

Als einen Fortschritt über die naturalistische und rationalistische Ansicht eines Franck und Thamer müssen wir die mystische eines Schwenkfelds und Servets betrachten, welche über den engen Kreis des abstrakten Glaubens an die Idee des „Ich“ hinausgehend, den Glauben als liebende Hingabe an die reale göttliche Liebesoffenbarung in Christo zu verstehen suchten, es aber nur zu einer mystisch-phantastischen und darum keiner wissenschaftlichen Darstellung ihres Verständnisses brachten.

§ 26. Ursprüngliche zwinglische Ansicht. Verbindung zwischen Liebe und Glauben. Vorwiegend ethischer Charakter des Glaubens bei Zwingli (299—309).

Die zwinglische Ansicht vom Glauben schließt sich in so fern an die der Opposition an, als sie die Liebe mit dem

Glauben in Verbindung denkt, und das Wesen des Glaubens dergestalt zu fassen sucht, daß dasselbe nicht wie bei Luther einen vorwiegend dogmatischen, sondern einen vorwiegend ethischen Charakter annimmt.

§ 27. Spätere allzugroße Vergeistigung des Glaubensbegriffs, und Verwerfung des menschlichen Elements im Glauben bei Zwingli (310—316).

In seiner zweiten reformatorischen Periode, welche vom Abendmahlsstreite an ihren Anfang nimmt, wird sich Zwingli zwar noch bewußter hierüber, daß der Glaube durch eine bloß äußere Autorität nicht bedingt sein kann; aber um so größer ist die Gefahr für ihn, denselben unverhältnißmäßig zu entsinnlichen, was bis zu dem Grade geschieht, daß er das menschliche Element des Glaubens ganz verwirft und selbst den Ausdruck: Rechtfertigung durch den Glauben anstößig findet.

§ 28. Zwinglis Lehre von der christlichen Freiheit. Sittliche Vervollkommnung in der Liebe: das Wesen derselben. Unmöglichkeit, daß sich diese Idee bei Zwingli verwirkliche (317—322).

Mit Zwinglis Ansicht vom Glauben hängt die von der christlichen Freiheit aufs Genaueste zusammen, indem ihm die Freiheit nicht nur darin besteht, daß die Sünde um des Glaubens willen nicht mehr zugerechnet, sondern daß sie durch die Liebe getilgt wird. Sittliche Vervollkommnung in der Liebe ist Zwingli Fortschritt in der christlichen Freiheit, die aber, weil dieser Fortschritt als durch die Sinnlichkeit stets gehemmt gedacht wird, ihrem reinen Begriffe nach bei Zwingli sich nie verwirklicht.

§ 29. Vermittelnde Richtung Melanchthons vom lutherischen Standpunkte aus. Verhältniß des Glaubens zur Buße bei Melanchthon. Mangelhaftigkeit seines Freiheitsbegriffes (322—335).

Zu denjenigen Reformatoren, welche, ohne auf den Irrweg des Abfalls von den Grundwahrheiten des Christen-

thums zu gelangen, eine vermittelnde Richtung zwischen lutherischer und reformirter Anschauung einzuschlagen suchten, gehört von lutherischem Standpunkte aus Melanchthon. Er hatte darin vollkommen Recht, daß er, wenigstens in den spätern Jahren seiner Wirksamkeit, den Begriff des Glaubens ethisch zu fassen suchte, irrte aber darin, daß er die ethische Beziehung des Glaubens nicht in der Liebe, sondern in der Buße suchte, was Veranlassung gab, daß auch sein Freiheitsbegriff das Wesen der wahren sittlichen Freiheit nicht darstellt.

§ 30. Vermittelnde Richtung Calvins von reformirtem Standpunkte aus. Heiliger Geist als Mittelglied zwischen dogmatischem und ethischem Elemente gedacht. Mangelhaftigkeit dieses Standpunkts (335—347).

Wie Melanchthon vom lutherischen, so sehen wir Calvin vom reformirten Standpunkt aus geschäftig, die ethische Bedeutung des Glaubensbegriffs gegenüber der rein dogmatischen hervorzustellen, jedoch so daß es ihm eben so wenig gelungen ist, den Zusammenhang des ethischen mit dem dogmatischen, als Melanchthon den des dogmatischen mit dem ethischen Elemente, in seinem Glaubensbegriffe wissenschaftlich nachzuweisen; was besonders darin seinen Grund hat, daß der heilige Geist als Mittelglied zwischen dem dogmatischen und ethischen Elemente nicht wirklich vermittelt, sondern dem menschlichen Subjekte fremd bleibt d. h. nicht Gottes Geist im Menschen wird.

§ 31. Unzulänglichkeit der Bekenntnißschriften, die Lösung der Schwierigkeiten der Lehre vom Wesen des Glaubens durchzuführen (348—355).

Auch die Bekenntnißschriften, bei aller Umsicht in der Wahl des Ausdrucks, zeigen sich nicht befähigt, die Schwierigkeiten zu lösen, welche das Wesen der protestantischen Rechtfertigungslehre verdunkeln und machen daher nur den Wunsch einer tiefern und durchgreifenderen Lösung rege.

§ 32. Mißlingen des osiandrischen Versuchs, die Wirklichkeit der sittlichen Wiederherstellung des gefallnen Menschen vermöge des Glaubens nachzuweisen. Die ganze Aufgabe als noch nicht gelöst zu betrachten (355—371).

Der Versuch Osianders, die Wirklichkeit der sittlichen Wiederherstellung des gefallnen Menschen vermöge des Glaubens nachzuweisen, ist ebenso ächt protestantisch, als die Durchführung dieses Versuchs von anthropologischem Standpunkte aus als mißlungen, die anthropologische Aufgabe des Protestantismus hinsichtlich der Rechtfertigungslehre mithin immer noch als nicht gelöst zu betrachten ist.

Zweiter Abschnitt: der Ursprung des Glaubens (372—468).

§ 33. Gottmenschlicher Ursprung des Glaubens. Zu Stande kommen desselben bei Luther durch das Wort Gottes und die Sakramente. Irrthum, daß der Glaube abstract göttlichen Ursprunges sei (372—385).

Indem Luther den Glauben als ein Product göttlicher Thätigkeit darstellt, und der subjectiven Freiheit des Menschen keinen Antheil am Ursprunge des Glaubens gestattet — legt er aufs Neue einen Beweis dafür ab, daß das Göttliche bei ihm das Menschliche nicht zu seinem Rechte kommen lassen will. In der Anerkennung jedoch, daß Gott des Wort's und des Sakraments als der Organe zur Mittheilung des Glaubens an den Menschen sich bediene, liegt der Keim zu der wesentlich protestantischen Wahrheit enthalten, daß der Glaube nicht abstrakt göttlichen, sondern gottmenschlichen Ursprungs sei.

§ 34. Erwählungslehre bei Zwingli, durch welche die Anerkennung des gottmenschlichen Ursprungs des Glaubens verhindert wird. Daherige Verkümmerung der sittlichen Bedeutung des Glaubens (386—402).

Von der abstrakten Trennung des Göttlichen und Menschlichen ausgehend läßt Zwingli den Glauben ebenfalls einseitig aus Gott entspringen, ohne dem Menschen den gering-

sten Antheil daran zu lassen. Durch seine Erwählungslehre ist auch die gottmenschliche Vermittlung durch Wort und Sakrament wesentlich gestört, und der Glaube vom anthropologischen einseitig auf das theologische Gebiet hinüber verpflanzt, wodurch die sittliche Bedeutung des Glaubens, die wir bei Zwingli nachgewiesen haben, wieder in Frage gestellt ist, wiewohl es nicht an Stellen fehlt, welche jene gottmenschliche Vermittlung auch wieder voraussetzen.

§ 35. Vermittelnde Ansicht Calvins. Widerspruch seiner Prädestinationslehre damit. Es fehlt der calvinischen Ansicht auch hier an wissenschaftlicher Vollendung (402—418).

In der calvinischen Ansicht vom Ursprunge des Glaubens zeigt sich insoweit ein Moment der Vermittlung, als äußeres Wort und Sakrament für unerläßliche Organe der Glaubensmittheilung erklärt werden. Die calvinische Prädestinationslehre jedoch, wonach Gott durch einen absoluten Rathschluß seines Willens den Menschen zur Seligkeit und zur Verdammniß vorherbestimmt, steht mit diesem Bestreben nach Vermittlung im Widerspruch. Daher fehlt es der calvinischen Ansicht an wissenschaftlicher Vollendung.; wissenschaftlich sich selbst aufgebend sieht sie sich genöthigt auf einen für das wissenschaftliche Bewußtsein nicht vorhandenen verborgenen göttlichen Willen zurückgehen. Calvin hat demnach das Räthsel der protestantischen Anthropologie auch nicht gelöst, sondern vielmehr sein Unvermögen, es lösen zu können, durch jene Berufung mittelbar eingestanden.

§ 36. Naturalistische Ansicht (Seb. Franck), der Glaube ein Produkt der abstrakten Idee der Menschheit. Die grobe Schwärmerei der Täufer (419—432).

Die naturalistische Ansicht, indem sie einseitig auf den Menschen zurückgeht, stellt nur das andere Extrem der reformirten dar. Ihre Spitze erreicht sie in der schwärmerischen Annahme, daß das höhere Glaubensleben aus unmittelbarer Eingebung entspringe. Der Glaube erscheint dabei als ein

Product theils der abstracten Idee der Menschheit, theils concreter menschlicher Einfälle und Phantasien.

§ 37. Mystische Ansicht. Der Glaube ein unerklärliches Product des Göttlichen. Ihre Berichtigung der reformirten Prädestinationslehre. Ihre innere Unklarheit (432—444).

Die mystische Ansicht indem sie eine außermenschliche theologische Autorität anerkennt und die Entstehung des Glaubens göttlicher Einwirkung zuschreibt, vermeidet die Verirrungen des frankischen Naturalismus und der Schwärmerei. Da aber der Glaube von ihr auch minder einseitig blos als unerklärliches Product des Göttlichen gefaßt und die gottmenschliche Vermittlung durch Wort und Sacrament nicht gewürdigt wird — bahnt auch sie ein wahres Verständniß des Glaubenslebens als eines gottmenschlichen noch nicht an. Jedoch hat sie die reformirte Prädestinationslehre und das decretum absolutum als eine fehlerhafte Anschauung erkannt und mystisch berichtigt, ohne den Fehler wissenschaftlich zu begreifen und zu überwinden.

§ 38. Melanchthons Lösungsversuch. Der Glaube gottmenschlicher Natur. Entstehung und Bedeutung des synergistischen Streits. Hinneigung der lutherischen Bekenntnißschriften zum Synergismus, der reformirten zum Prädestinatianismus (444—468).

Eine wirkliche Lösung der schwierigen Frage über den Ursprung des Glaubens hat Melanchthon dadurch eingeleitet, daß er den Glauben weder einseitig als ein Product Gottes, noch einseitig als ein Product des menschlichen Subjects auffaßte, sondern seine gottmenschliche Natur, zwar noch nicht im Anfange seiner reformatorischen Thätigkeit, aber doch allmählig immer klarer erkannte. Hieraus entstand der sogenannte synergistische Streit, in dem es übrigens bei der Anerkennung verbleibt, daß zum Glaubensleben auch der Mensch etwas mitwirke, jedoch ohne daß es gelungen wäre, die Gottmenschlichkeit der Wiedergeburt als ethischen Einheitspunkt der Lebensgemeinschaft des Menschen mit Gott real zu

erscheinen. Die Bekenntnißschriften lutherischer Confession neigen ebenso sehr zum Synergismus als die reformirter zum Prädestinationismus hin. Die ganze Frage verlangt in unserer Zeit auf Grundlage der Anerkennung der gottmenschlichen Natur des Glaubens eine der anthropologischen Idee des Protestantismus entsprechende Beantwortung.

Drittes Buch: Von den guten Werken (469—592).

Erster Abschnitt: Das Wesen der guten Werke (471—527).

§ 39. Das gute Werk als Erscheinung der Gesinnung des Glaubenslebens. Widerspruch zwischen der römisch-katholischen und der protestantischen Ansicht. Verwerfung aller Ungleichheit zwischen einzelnen guten Werken in objectiver Hinsicht bei Luther. Gefahren dieser Ansicht (471—490).

Das Wesen des guten Werks besteht in der ethischen Gesinnung, aus der es hervorgegangen ist. Das gute Werk ist mit andern Worten die Erscheinung der Gesinnung des Glaubenslebens d. h. der wahren Sittlichkeit. Mit der römisch-katholischen Ansicht, die den Begriff des guten Werks von äußern Bedingungen abhängig machte, tritt die protestantische in so fern in entschiedenen Widerspruch, als sie diesen Begriff nur an innere Bedingungen knüpft. So wenig daher Luther eine Ungleichheit der Sünden, ebenso wenig anerkennt er in objektiver Beziehung d. h. im Verhältnisse zu ihrer gemeinsamen Wurzel, eine Ungleichheit der guten Werke; daß jedoch diese Ansicht den Begriff der guten Werke, zumal bei einer falschen Auffassung des Glaubensbegriffs, entweder idealistisch zu verflüchtigen oder dogmatisch zu verfeinern droht, darf nicht geläugnet werden.

§ 40. Hervorhebung der äußern Erscheinung der guten Werke bei Zwingli. Theoretische Milderung und practische Ueberspannung dieser Ansicht bei Calvin (490—505).

Auch der reformirte Protestantismus in Zwingli faßt die ethische Bedeutung des guten Werkes als das Wesentliche

an denselben, jedoch so, daß er vorzügliches Gewicht auf die äußere Erscheinung legt, und die einen guten Werke in ihrem Unterschiede von andern hervorhebt. Eine völlige Umgestaltung der bisherigen Verhältnisse der Christenheit, eine durchgängige Sittenreform erschien Zwingli als das wahre vom Protestantismus zu leistende gute Werk — eine Anschauung, welche in Calvin theoretisch durch Vermittlung gemildert, practisch aber überspannt worden ist, und zur Verachtung aller wahrhaft idealen Erscheinungen des Glaubenslebens in letzter Consequenz führen könnte.

§ 41. Die franckische Richtung eine totale Ueberspannung der lutherischen, die täuferische der reformirten Anschauung von den guten Werken (506—516).

Die Ueberspannung der lutherischen Ansicht, wornach das Wesen des guten Werks vorzüglich im Glauben besteht, hat an der franckischen; diejenige der reformirten, wornach dieses Wesen ebenso vorzüglich in der äußern sittlichen Lebensform sich darstellt, an der täuferischen Richtung ihren Repräsentanten.

§ 42. Melanchthons Schwanken. Sein Grundbegriff jedoch von den guten Werken: Die Harmonie der innern Gesinnung mit der äußern Erscheinung des Menschen. Annäherndes bei Schwenkfeld und in den Bekenntnißschriften (517—527).

Melanchthon stellt auch in diesem Punkte ein gewisses Schwanken zwischen lutherischer und reformirter Anschauung dar und ist insofern maßgebend für das Wesen der guten Werke als er dasselbe, freilich mehr oder weniger unbewußt, in die Harmonie, der innern Gesinnung mit der äußern Erscheinung setzt. Diese Harmonie drückt nämlich auf protestantischem Standpunkt das wahre Wesen des guten Werks aus, weßhalb auch Schwenkfeld und die Bekenntnißschriften, die hie und da das Bedürfniß einer solchen Harmonie andeuten, uns insofern die richtige protestantische Ansicht vom Wesen der guten Werke repräsentiren.

Zweiter Abschnitt: Die Nothwendigkeit der guten Werke (528—592).

§ 43. Luthers Schwanken zwischen Theorie und practischer Anwendung. Resultat dieses Schwankens: Verkennung der Nothwendigkeit der guten Werke auf theoretischem, Anerkennung auf praktischem Gebiet (528—546).

Während Luther auf der einen Seite die Nothwendigkeit der guten Werke zur Seligkeit bestreitet, indem er die letztere einzig und allein auf den Glauben zurückführt, behauptet er sie auf der andern Seite dennoch wieder, indem er zugibt, wo Glaube, da müssen auch gute Werke sein. Dieser Widerspruch hat seinen Grund darin, daß Luther auf theoretischem Gebiete die gottmenschliche Natur des Glaubens verkennt, so daß ihm der Mensch zu den guten Werken gar nichts beiträgt, sondern dieselben einseitig nur von Gott hergeleitet werden; auf practischem Gebiete aber durch die von verschiedenen Seiten erhobenen Einwürfe gegen die ausschließliche Geltendmachung des Glaubens und durch die Erfahrung wieder zur Werthschätzung der guten Werke hingedrängt wird. So ergibt sich zwischen theoretischer Anschauung und praktischer Erfahrung im lutherischen Protestantismus ein Widerspruch, der wissenschaftlich nicht gelöst wird, aber doch eine mittelbare Anerkennung der Nothwendigkeit der guten Werke in sich schließt.

§ 44. Anerkennung der Nothwendigkeit der guten Werke auf reformirter Seite. Widerspruch, der sich daraus ergibt, daß die Möglichkeit guter Werke von Seite des Menschen mit der Grundanschauung des reformirten Protestantismus unvereinbar ist (547—560).

Wenn der reformirte Protestantismus von dem Bewußtsein einer zwischen dem Glauben und den Werken, der Gesinnung und der Erscheinung herzustellenden Harmonie ausgeht, und daher so wenig die Seligkeit einseitig vom Glauben abhängig macht, daß er vielmehr da wo gute Werke sich zeigen, wie bei den werkthätigen Heiden, auf den Glau-

ßen von den Werken zurückschließt: so wird dagegen, weil ihm die richtige Einsicht in die Befähigung der menschlichen Natur sich mit der göttlichen zu vereinigen fehlt, dem Menschen als solchem aller Antheil an der Hervorbringung guter Werke abgesprochen. Bestreitet daher der reformirte Protestantismus auch nicht die Nothwendigkeit, so bestreitet er dagegen die Möglichkeit guter Werke von Seite des Menschen.

§ 45. Scheinbar richtige Anschauung der Opposition. Die vorausgesetzte Harmonie des Glaubens und der Werke, jedoch keine reale Ueberspannung der lutherischen Ansicht bei Franck, der reformirten bei den Täufern (561—570).

Franck, Schwenkfeld, Servet u. s. w. stellen der orthodoxen Ansicht gegenüber scheinbar richtig den Satz von der Nothwendigkeit der guten Werke und der Harmonie des Glaubens und Thuns auf. Diese Harmonie ist jedoch nur eine vorausgesetzte ideale, keine wirkliche und wahre. Die beiden Endpunkte dieser Ansicht bilden Franck und die Täufer, von denen der erstere die Werke unverhältnißmäßig verinnerlicht, während die andern sie unverhältnißmäßig veräußerlichen.

§ 46. Annäherungsweise Herstellung der anthropologischen Grundwahrheit des Protestantismus bei Melanchthon und seiner Schule. Was an der völligen Einsicht in die Wahrheit hindert. Jene Herstellung die Aufgabe der Gegenwart und Zukunft (570—592).

Daß die Harmonie (Identität) des Glaubens und Thuns die höchste Idee der protestantischen Anthropologie sei, hat besonders Melanchthon und seine Schule in den spätern Entwicklungs-Perioden der Reformationszeit erkannt und unter vielen Kämpfen und heftigem Widerstand der Gegner behauptet. Auch die Bekenntnißschriften lassen sich hie und da zu einer theilweisen Anerkennung derselben herbei. Das wahre Verhältniß des Objectiven und Subjectiven, des Göttlichen und Menschlichen im Glauben und im Thun konnte aber darum in der anthropologischen Betrachtung dieses Zeitalters nicht völlig hergestellt werden, weil die theologische Grund-

ansicht daran hinderte. Eine solche Herstellung ist vielmehr erst jetzt die Aufgabe der Gegenwart und Zukunft geworden.

Dieß ist der Inhalt des Vorliegenden, wortgetreu aus dem Buche entnommen.

Wir beabsichtigen nicht, den gegenwärtigen zweiten Band einer Kritik zu unterwerfen: wir wollen diese verschieben, bis das ganze Werk erschienen sein wird. Es wird sich alsdann auch zeigen, daß der Verf. von seinem vorurtheilsvollen, einseitigen, beschränkten und ungerechten Standpunkte nicht losgekommen ist, daß aber eben darum auch seine Schrift auf die Zeitgenossen nur von sehr geringem Erfolge sein kann.

2.

Geschichte von England von Thomas Keightley. Deutsch bearbeitet von F. K. F. Demmler, Professor an der königlichen Kadettenschule Sandhurst in England. Mit einem Vorworte von Dr. Lappenberg. Hamburg, Laeiß. 1847. Erster Band 760 Seiten. Zweiter Band 796 Seiten.

Der durch seine Geschichte Englands rühmlich bekannte Lappenberg führt vorliegende Schrift mit den Worten ein: „Die Kunde der Geschichte Englands darf von dem Deutschen nicht länger nur als ein Theilchen der Weltgeschichte angesehen werden. Von dieser Ansicht erfüllt, war ich stets erfreut, wenn sich nur ein Anlaß darbot, einen oder den anderen meiner Landsleute den allerdings verworrenen Pfaden englischer Geschichtschreibung zuzuführen. Doch in noch größerem Maaße hatte ich häufig zu bedauern, daß ich auf die Frage um Nachweisung eines kurzen Werkes über die Geschichte Englands für die Jugend und unter uns große Anzahl junger Männer, welche die Fehler mangelhaften Schulunterrichts in späteren Jahren zu verbessern haben, keine befriedigende Antwort zu geben hatte. Die irgend geeigneten Werke, welche

mir bekannt waren, umfassen entweder nur Perioden oder einzelne Seiten der englischen Geschichte, oder sie sind veraltet, selten auf neuere Zeiten fortgeführt, noch seltener mit dem Ertrage neuerer Forschungen bereichert . . . . Herr Thomas Keightley war in seinem Vaterlande schon als der Verfasser mehrerer Handbücher über die Geschichte von Griechenland und Rom, auch über deren Mythologie vortheilhaft bekannt; andere seiner Werke bewähren seine Kunde der mittelalterlichen Literatur. Im Besitze dieser allgemeinen geschichtlichen Kenntnisse ist es ihm gelungen, das richtige Maaß für die Behandlung der Geschichte seines Vaterlandes zu finden. Er hat die neuesten Geschichtswerke mit Kritik durchforscht und ist, wie die Anhänge in der Originalausgabe belegen, häufig auf die Quellen zurückgegangen. Des Verfassers eigene und in meinen Augen löbliche Gesinnung bewährt sich besonders in der Nachweisung der Trugschlüsse und irrigen Schilderungen des durch seine Kenntnisse und angenehme Darstellung nur zu gefährlichen Katholiken Lingard." Da Lappenberg sonst an Lingard [1]) besonnene Anordnung, Klarheit, Bündigkeit des Vortrags, selbstständige und neue Forschungen gegenüber engherzigen Ansichten des englischen Protestantismus rühmend anerkennt, so war uns obiger Ausspruch nicht erklärlich; noch viel weniger wird er es uns werden, wenn wir in eine genauere Prüfung der Sache eingehen.

Vor Allem müssen wir bemerken, daß die ersten Abschnitte zu kurz behandelt sind, und mit den neueren Forschungen nicht gleichen Schritt halten; der Verfasser hätte sonst nicht behaupten können, daß die celtischen Ureinwohner Brittaniens beinahe eben so tief auf der Stufenleiter der Menschheit standen, als in späteren Zeiten die Colonisten die Ureinwohner der neuen Welt fanden; der Verfasser hätte mehr auf das Druidenthum, das im alten Brittanien seinen Hauptsitz hatte,

1) Geschichte Englands. I. S. LXXVII.

eingehen, und mit Benutzung der neueren Forschungen über celtisches Leben das Große und Tiefe ihrer Weltanschauung, den Reichthum ihrer Poesie, das Eigenthümliche ihrer uralten Gesetzgebung schildern sollen. Die angelsächsische Zeit ist gleichfalls zu kurz abgethan, und hätte um so mehr berücksichtigt werden sollen, als Englands spätere politische Errungenschaft zum Theil in der Zeit der Angelsachsen ihre Begründung hat. Daß der Darstellung Alfreds des Großen, des Lichtpunktes in der älteren Geschichte Englands nur sieben Seiten gewidmet sind, wird jeder Kenner der englischen Geschichte unverzeihlich finden.

In welchem Geiste der Verfasser das Mittelalter auffaßt und darstellt, wollen wir an einem Beispiele zeigen, an der Auffassung Dunstans. „Dunstan, sagt Keightley, war der merkwürdigste Mann jener Zeit, den die katholische Kirche für seine Verdienste um ihre Sache heilig gesprochen hat. Dunstan war von edler Geburt und besaß beträchtliche Reichthümer; seine frühere Erziehung erhielt er im Kloster Glastonbury. Angestrengte Studien zogen ihm während seines dortigen Aufenthaltes ein heftiges Fieber zu, und es läßt sich mit einigem Grunde vermuthen, daß seine Geisteskräfte dadurch eine Störung erlitten haben; denn sein ganzes Leben hindurch war er, nach seinem Geständniß, das wir nicht allzuvorschnell als lügenhaft verwerfen sollten, von Erscheinungen böser Geister gequält. Sein Körper war zart, aber sein Geist höchst kräftig. In allem Wissen und den Künsten jener Zeit war er trefflich bewandert; er arbeitete meisterhaft in verschiedenen Metallen, vorzüglich aber zeichnete er sich in der Musik aus, und mit den Tönen seiner Harfe suchte er sein beunruhigtes Gemüth zu sänftigen, und die Gedanken, die ihn ängstigten, zu verbannen." Nachdem nun der Verfasser Einiges aus dem Jugendleben Dunstans angeführt, und wie er später als Mönch in solchem Rufe stand, daß ihn Edred (946—55) an seinen Hof einlud und ihn zum ersten Minister machte, fährt er

fort: „Dunstans Eifer war hauptsächlich auf zwei Gegenstände gerichtet: die gezwungene Ehelosigkeit der Geistlichen und die Einführung des Benedictinerordens in England. Die Ordensregel des hl. Benedict war in Glastonbury angenommen worden, aber die englischen und brittischen Klöster fuhren insgemein fort, sich nach ihren früheren Gebräuchen zu richten. Dunstan, ein Mann von entschlossenem Charakter, in dessen Herzen alle Gefühle für die Gesellschaft erstorben waren, machte es zu seinem Streben, die Regeln, die er kannte, und die Ehelosigkeit, die er als allein selig machend anzusehen gelernt hatte, überall zu verbreiten; natürlich traf er auf vielen Widerstand; aber wie die meisten Neuerer von seinem Charakter war er nicht sehr bedenklich in der Wahl seiner Mittel, welche auch nach seiner Meinung durch den Zweck geheiligt wurden, und bot all den Einfluß und die Macht auf, die er besaß, um diese seine Lieblingspläne in Ausführung zu bringen.“ Den bekannten Hergang bei der Krönung Edwy's schildert Keightley also: „Nun schlichen auf das Verlangen der Gäste, Dunstan und einer der Prälaten dem Könige nach, und als sie ihn im Gemache der Königin fanden, schmähte Dunstan die Königin und ihre Mutter auf die ehrenrührigste Weise, indem er sogar die letztere mit dem Galgen bedrohte; dabei packte er den König, zerrte ihn nach der Halle, wo die Edlen versammelt waren, und zwang ihn, seinen Sitz wieder einzunehmen. Edwy fühlte sich zu sehr, um diese Beleidigung so leicht zu verschmerzen, und natürlich drängte ihn Elfgiva zur Rache. Unter dem Vorwande, daß Dunstan unter der vorigen Regierung Staatsgelder unterschlagen habe, verbannte er ihn aus dem Reiche. Dunstan zog sich nach Gent zurück. Unter Edgar dem Friedlichen (959—975) kehrte er im Triumphe zurück und wurde erster Rathgeber des Königs..... Edgar war nichts weniger als ein Musterbild von Tugenden..... Edgar war ein Fürst von ungemeinen Fähigkeiten. Die ganze Insel ward seiner Oberherrschaft unterthan;

das Getümmel des Kriegs wurde nie gehört während seiner Regierung, die Rechtspflege wurde gebührend verwaltet, das Reich blühte, die Könige von Schottland und Man und alle Fürsten der Britten waren seine Lehensleute" ....

„Unter Eduard dem Märtyrer (975—78) wurden bei einer in Winchester gehaltenen Synode die streitigen Artikel zwischen der weltlichen Geistlichkeit und den Mönchen besprochen. Nachdem alle Gründe herüber und hinüber vorgebracht waren, herrschte ein tiefes Stillschweigen, indem alle auf die Antwort Dunstans warteten, der wie in Gedanken versunken mit herabhängendem Kopfe da saß. Plötzlich ließ sich eine Stimme von dem Crucifixe herab hören, das in dem Zimmer hieng: „Laßt es sein, laßt es sein! ihr habt wohl gethan, so ändert nicht!" Selbst zu jener Zeit vermuthete man irgend einen gespielten Streich, und allerdings gleicht das Ganze sehr stark einem Bauchredner-Kunststück, welche Gabe der Heilige besessen haben mag. — Im folgenden Jahre wurde eine andere Synode in Calne gehalten, welcher der König, wie es hieß, wegen seiner großen Jugend nicht beiwohnte. Die beiden Parteien saßen einander gegenüber. Als die Dunstan entgegengesetzte Partei ihre Beweisgründe vorgebracht hatte, erklärte Dunstan, er wolle die Sache der Kirche dem Ausspruche Christi anheim stellen. Plötzlich brach der Fußboden unter der gegenübersitzenden Partei und sie wurden von den fallenden Balken theils erschlagen, theils verstümmelt, während die Seite, wo Dunstan und seine Anhänger saßen, fest und unerschüttert blieb. Dieß mag ohne Zweifel zufällig gewesen sein; aber man darf doch wohl ohne Lieblosigkeit mit Fuller vermuthen, daß Dunstan, der ein so guter Schmied war, in diesem Falle auch Etwas von einem Zimmermanne an sich gehabt, und bei dem Aufschlagen des Gebälks für das Gemach eine kundige Hand angelegt habe. Unglücklicher Weise gibt Dunstans Charakter keine hinlängliche Bürgschaft dafür, daß er zur Unter-

stützung der Sache seiner Kirche nicht wirklich eines solchen ruchlosen Mittels fähig gewesen wäre." Wir müssen diese Auffassung Dunstans eine oberflächliche, frivole und unwahrhafte nennen.

Wir würden sehr irren, wenn wir glaubten, Lappenberg, der Keightley empfohlen, urtheile gerade so über Dunstan. Lappenberg faßt Dunstan tiefer, aber nicht in seiner ganzen Bedeutung. Lappenberg sagt [2]: „Sein war nicht die Religion der Liebe, der seligen Freude an der Schöpfung, der mit zarten Fäden an die Blumen der Erde gefesselten Geistigkeit; es war eben so wenig die ernste Lehre von dem gegenseitig anzuerkennenden, aber durch Liebe auszugleichenden Rechte aller Menschen, oder gar von der Gleichheit in irdischen Verhältnissen. Der reinste klarheiterste Begriff, sobald er ins Leben tritt, wird nothwendig durch die gegebenen, beständigen Gegensätze bedingt, verwirrt, verdunkelt. Also waren es die Zügellosigkeit, Rohheit, Sinnlichkeit der Barbaren, welche als der zu bezwingende und zu läuternde Stoff aus der Lehre Christi die Einheit des Pabstthums, die Scholastik der Kleriker, die Strenge der Ordensregel forderten und erschufen. Durch diese wollte Dunstan das Größte und Beste, was seiner Zeit beschieden sein konnte, und wenn auch alle Berichte über sein Leben gegen ihn zeugen sollten, so beweist doch der Einfluß, welchen die durch ihn begründete Geistlichkeit über sein Land auf so manche Jahrhunderte bewährte, in Zeiten selbst als nur das Glöcklein des Meßknaben den Priester an den Namen des verschollenen Heiligen erinnerte, daß wer so kräftig in der Zeit allgemeiner Auflösung die ernster Gesinnten zu erwecken und zu leiten vermochte, das Bessere und Beste, was seiner Zeit Einsicht und Verhältnisse darboten, begriff und wirkte. Wir werden bald Dunstans zahlreiche und treffliche Jünger und Jüngersjünger kennen lernen, welche, um nicht von dem Vielen zu reden, was sie für die Kirche, Bildung

2) Geschichte Englands. I. 416.

und Sprache der Angelsachsen thaten, den Sturm, welchen der Norden auf England brachte, zum Segen für England und den Norden zu verwandeln wußten und zuletzt, als die Normannen England besiegten, ihrem Vaterlande so viele Anhänglichkeit bewahrten, daß sie sämmtlich vertilgt werden mußten, ehe der Eroberer im festen Tower ruhig schlafen konnte. Freilich verwechselte Dunstan mit seinen Gleichgesinnten das Wesen mit der Form, wie bis auf diesen Tag noch alle und jede Reformatoren und Sectenmacher, bis auf den Einen, welcher seine Jünger keine Form lehrte, weil er wußte, daß seiner ewigen Lehre jedes Zeitalter, mit oder ohne Anerkennung des Stifters, seine jedesmal nothwendige Gestalt, Form, ja, warum sollen wir nicht sagen — Maske geben würde. Aber der Geist lebt fort trotz der selbstmörderischen Lüge und der sich einander verdrängenden Metamorphosen, und Dunstans Geist und Werke haben die angelsächsische Sprache und Dynastie, selbst den Katholicismus in England, überlebt, und es darf noch heute ihre Einwirkung von der angli-römischen Kirche und selbst vom Quäker und Dissenter, der gleich Dunstan das Beste kräftig will, nicht verläugnet werden." In diesem Urtheil ist Manches zum Lobe Dunstans gesagt; seine Bedeutung in seiner Zeit aber nicht erkannt und ausgesprochen. Wir wollen versuchen dieß zu thun.

Dunstan hat unter sieben Monarchen gelebt und gewirkt, unter Aethelstan, 925 bis 941, unter Edmund 941—46, unter Edred 947—955, Edwy dem Schönen 956—959, Edgar dem Friedlichen 959—975, Edward dem Märtyrer 975—978 und Ethelred dem Unschlüssigen 978—1016. Dunstans Bedeutung für England beruht darin, daß er nicht blos der Reformator des kirchlichen Lebens, der Gründer von Pflanzstätten der Frömmigkeit und Wissenschaft war, sondern daß er unter Edgar dem Friedlichen England zu der Größe erhob, die es unter der Sächsischen Herrschaft nur zu dieser Zeit einnahm.

Mit andern Worten: er ist für seinen König ein Richelieu aber in edlerer Form gewesen.

Das Jahr der Geburt Dunstans schwankt zwischen 920 und 925; seine Eltern waren Heorstan und Cynethryth; seine Familie war verwandt mit den Königen von Wessex. Frühe schon erhielt er Unterricht von den Irischen Geistlichen, die bei der Kirche von Glastonbury angestellt waren; er zeichnete sich durch Fleiß und Talente bald unter seinen Mitschülern aus [3]) und hatte in kurzer Zeit sich des Wissens seiner Zeit bemächtigt: er verstand die lateinische Sprache, las die Kirchenväter, wußte die Bibel zu erklären, kannte die Schriften der alten Philosophen, und war ein tüchtiger Mathematiker; nebst dem hatte er die Malerei erlernt, das Graviren, das Arbeiten in Gold und Silber, Eisen und Kupfer. In der Musik, besonders in der Harfe, war er ein Meister und aus einem Vorwurfe, der ihm später am Hofe Aethelstans gemacht wurde, erfahren wir, daß er die alte Poesie der Sachsen studirt hatte. Bekanntlich war diese nicht unbedeutend; erst in neuester Zeit hat sich die öffentliche Aufmerksamkeit darauf gerichtet, und wir erhalten vielleicht durch Nachforschungen noch Manches, was sich dem Beowulfsliede an die Seite stellen kann.

Dunstan wollte sich der politischen Laufbahn widmen; Verwandte, die am Hofe sehr angesehen waren, stellten ihn dem Könige vor; Dunstan stieg bald in des Königs Gunst; seine Fähigkeiten mußten bald bemerkt werden. Seine Zukunft lag hoffnungsreich vor ihm; welche Pläne müssen nicht im Kopfe des jungen Sachsen geglüht haben; er war ein Vulkan, der noch nie ausgebrochen war. Da ward er plötzlich aus seinem Eden verstoßen. Dem Ausgezeichneten folgt der Neid wie der Schatten der Sonne; Neider erhoben sich wider Dunstan, klagten ihn der Zauberei an, weil er die Dichtungen und Sagen seiner heidnischen Vorfahren studirte [4]). Dunstan ward

3) Indole acerrimus nennt ihn der Chronist.

4) Dicentes, eum ex libris salutaribus et viris peritis non saluti

vom Hofe verbannt und auf seinem Heimwege von seinen Gegnern angegriffen, überwältigt und in einen Sumpf geworfen. Mit Mühe erreichte er, als seine Feinde sich entfernt hatten, das Haus eines Freundes.

So war er aufgehalten in seiner Laufbahn zu politischer Größe; allein dem Sohne einer reichen vornehmen Familie blieb doch nicht alle Hoffnung verschlossen. Was ihm jetzt benommen war, konnte ihm unter einem spätern Könige werden; auch war das Leben eines Thanes auf seinen Gütern ein angenehmes. Dunstan scheint letztern Plan gehegt zu haben; seine Biographen erzählen von einer Liebe zu einer Sächsinn, die er zu ehlichen im Sinne hatte. Sein Verwandter, der Bischof Aelfheag zu Winchester, redete ihm jedoch beständig zu, in den geistlichen Stand zu treten, der ebenfalls Dunstan sehr anzog. Lange konnte Dunstan in sich nicht einig werden. Da traf ihn eine schwere Krankheit, die ihn dem Tode nahe brachte. Der Anblick des Todes bewirkte in ihm den Entschluß, der Welt zu entsagen; als er genesen war, wurde er Priester, nahm das Mönchsgewand und wurde an der Kirche zu Glastonbury angestellt.

Dunstan war also Mönch und einer von Jenen, von welchen der gelehrte Lingard sagt: „Wenn Jemand von klösterlichen Geschichtschreibern gelobt worden, so ist dieß nach dem Urtheile neuerer Schriftsteller ein unfehlbares Zeichen seines Mißverdienstes. Ihr hervorragender Scharfsinn hat unsere katholischen Vorfahren insgesammt in zwei Klassen getheilt, in Schurken, die unter der Maske der Heiligkeit ihren Geiz zu befriedigen suchten, und in Narren, die sich von ihrer Heuchelei betrügen ließen. Unter den Erstern haben sie dem berühmten heiligen Dunstan eine ausgezeichnete Stelle zu-

---

animae profutura sed avitae gentilitatis vanissima didicisse carmina et histriarum colere incantationes. Ds Msc. Cleop. B. 13. Vgl. Turner History of the Anglosaxons. II. 242. London 1836.



erkannt. Lange wurde er als der Stolz und die Zierde des angelsächsischen Volks verehrt, und die Lorbeeren, die von der Dankbarkeit seiner Zeitgenossen auf sein Grab gepflanzt worden, wurden von ihren Nachkommen mehr als sechs Jahrhunderte hindurch in Ehren gehalten. Allein seit der Reformation ist sein Ruf zu wiederholten Malen von einem Heere von Schriftstellern angefallen worden, die, wenn wir ihren zuversichtlichen Behauptungen glauben wollen, den Schleier, in welchen der schlaue Mann seinen Charakter gehüllt, gelüftet und bewiesen haben, er sei ein Gemisch von Betrug, Ehrgeiz und Ungerechtigkeit gewesen. Dunstan war Mönch mit der Energie und der Begeisterung, die er früher den Studien gewidmet hatte; er lebte einzig der Erfüllung seiner Pflichten; Gebet, Studien und künstlerische Arbeiten füllten seine Zeit aus; sein Schlaf war kurz, seine Nahrung zur Fristung des Lebens kaum hinreichend, seine Zelle enger und niedriger als alle andern. Wie Unrecht hat Keightley, wenn er nichts als jene fade Anecdote aus diesem Leben herauszuheben weiß, die von dem märchensüchtigen Osbern, einem späterlebenden Biographen Dunstans, dem energischen Manne aufgebürdet worden ist; und wie sehr hat Turner Unrecht, wenn er behauptet, Dunstan habe das Märchen [5]) selbst erfunden, um sich Ansehen zu verschaffen. Turner hat Recht, wenn er behauptet, übertriebene, zur Schau getragene Askese sei Folge einer ungeordneten Phantasie oder eines Ehrgeizes, der dadurch sein Ziel erreichen will; aber welche Quelle sagt ihm, daß Dunstan seine Frömmigkeit zur Schau getragen hat? Wir wissen wohl, daß wahre Frömmigkeit unaffectirt bescheiden und geheim ist; aber war Dunstan nicht immer

---

5) Es lautet: Dunstan war in der Nacht mit Metallarbeiten beschäftigt, da kam der Böse, steckte seinen Kopf durch das Fenster in die Zelle und versuchte ihn mit schlüpfrigen Reden. Dunstan aber nahm die glühende Zange, packte den Teufel bei der Nase, der vor Schmerz so laut aufschrie, daß es in der ganzen umliegenden Gegend gehört ward.

von seinen Mitbrüdern gesehen, die sich später, als der einfache Mann so groß geworden war, jeden Zug, den sie in seiner Jugend an ihm bemerkt, ins Gedächtniß riefen. Gewiß, Ansehen auf so gemeine Weise sucht keine Natur, der Kräfte zu Gebote stehen wie Dunstan!

Dunstans Gaben mußten auch hier bald hervorleuchten; sein Name ward bekannt; eine Wittwe von königlichem Geschlechte und Reichthum, die ihn besuchte, ward durch seinen Geist so gewonnen, daß sie ihn zum Erben ihrer Güter einsetzte, die ihm nach ihrem baldigen Tode zufielen; eben so erbte er bald das Gut seines Vaters Heorstan. Was ließ sich mit solchem Vermögen nicht anfangen, um den Ehrgeiz zu befriedigen, wenn Dunstan einen solchen besessen hätte. Dunstan theilte sein Vermögen zwischen den Armen und der Kirche. Etheifleda hatte Dunstan dem König Edmund empfohlen, der wie sie von seinen Geistesgaben eingenommen wurde. Er berief ihn an Hof, und beschenkte ihn mit Gütern bei Glastonbury; Dunstan bezog sie mit einer Colonie von Mönchen, unter denen er die Benedictinerregel einführte. Es fehlte auch dießmal am Hofe nicht an Feinden, die Dunstan zu stürzen suchten, weil seine Plane einer strengen Kirchenreformation sie in ihren Interessen verletzen mußten; allein der König hatte Dunstans Werth zu gut erkannt. Mit dem Könige waren Turketul der Kanzler, Odo seit 938 Erzbischof von Canterbury, Oswald sein Neffe, später Bischof von York, und Aethelwald — später Bischof von Winchester, für die Grundsätze eingenommen, welche Dunstan durchzuführen bestrebt war.

Nach Fell [6]) ging Dunstan selber nach Clugny, um die erneuerte Benedictinerregel der Cluniacenser recht kennen zu lernen und führte sie nach seiner Rückkehr nicht ohne Widerstreben der Mönche von Glastonbury ein. Als König Edmund 946 ermordet wurde, folgte ihm sein Bruder Eadred (946

6) Script. rer. Anglic. Vol. I. Oxon 1684.

bis 955), dessen vertrauter Freund und Rathgeber Dunstan wurde. Die Liebe des Königs, sagt Osbern sein Biograph, zu Dunstan war so groß, daß er ihm den öffentlichen Schatz und die Güterbücher des Thrones anvertraute. Der König wollte Dunstan zum Bischof von Winchester machen; Dunstan schlug es aus, weil er es vorzog, als Vorstand einer Pflanzschule junger Geistlicher England mehr zu nützen. Turner's boshafte Bemerkung, Dunstan habe das Bisthum Winchester darum ausgeschlagen, weil er nach dem Sitze von Canterbury gestrebt habe, zeigt sich als grundlos, wie schon Lingard bemerkte [7]), da die meisten Erzbischöfe jener Zeit von geringeren Stühlen zu dem Metropolitansitz gelangt sind.

Auf Edred folgte Edwy der Schöne (955—959), ein junger genußliebender Mann, der sich den Maßregeln Dunstans in Allem widersetzte. Keightley irrt hier, wenn er sagt: „Edwy hatte gegen die Meinung seiner Räthe und Prälaten eine schöne Jungfrau aus dem königlichen Blute geheirathet, die aber mit ihm in verbotenem Grade verwandt war.“ Lingard hat im Anhang zu seinen Alterthümern der angelsächsischen Kirche nachgewiesen, daß Elgiva zur Zeit der Krönung nicht mit dem Könige verheirathet war; wenn je eine Trauung zwischen Edwy und Elgiva statt fand, so ist diese erst nach der Krönung vorgegangen; von dem Erzbischof Odo aber, weil Elgiva mit dem Könige zu nahe verwandt war, als ungültig erklärt worden. Eigenthümlich ist Gfrörers Combination [8]): „Was mag der wahre Grund des Grolls der Benedictiner wider die königliche Gemahlin gewesen seyn? Ich löse mir das Räthsel so: allem Anscheine nach, hatte die Gegenparthei Dunstans die Heirath zu Stande gebracht. Aethelgiva [9])

---

7) Alterthümer der Angelsächsischen Kirche, ins Teutsche übersetzt. Breslau 1847. S. 242.

8) Geschichte der christlichen Kirche III. 3. S. 1613.

9) Nicht Aethelgiva ist Edwys Geliebte, sondern Elgiva die Tochter Aethelgivas.

gehörte einer der wider den König verschwornen Familien an, und die Gegner hofften, den verliebten König durch seine Gemahlin auf ihre Seite zu ziehen und den Neuerer zu verderben. Man begreift, daß unter solchen Umständen Dunstan und seine Freunde Alles daran setzen mußten, die Ehe wieder zu trennen. Denn wenn dieß nicht gelang, stand ihr Kopf und das Gelingen des großen bereits so glücklich begonnenen Plans auf dem Spiele. Sie versuchten es zuerst damit, daß sie die Verbindung wegen verbotenen Verwandtschaftsgrades für ungesetzlich erklärten. — Daher jene Aeußerungen der Biographen Dunstans, Aethelgiva sei eine Kebse gewesen."

Ein Vorfall am Krönungstage war es, der Dunstan auf einige Zeit aus England vertrieb. Nach der Krönung war ein Bankett; der König verließ aber nach einer flüchtigen Mahlzeit den Saal und begab sich zu Aethelgiva und ihrer Tochter; der Witan fühlte sich gekränkt, es ward beschlossen, den jungen König zurückzurufen. Man wählte zu diesem heiklen Geschäfte die zwei Muthigsten, den Abt Dunstan und den Bischof Kinsey von Lichfield. Sie kamen in des Königs Gemächer, fanden ihn zwischen den beiden Buhlerinnen — Mutter und Tochter — in der unanständigsten Lage; sie schalten die Verführerinnen, denen sie den jungen König mit Gewalt entrissen, ihm die Krone aufsetzten, die am Boden lag und ihn zur Versammlung der Vornehmen zurückbrachten. Dunstan hatte hier in jenem heiligen Eifer gehandelt, in dem der Herr die Krämer aus dem Vorhof des Tempels trieb; Aethelgivas Herz aber kochte Rache über den Schimpf, und sie wußte das verstimmte Gemüth des Königs zum heftigsten Zorn zu entflammen; das Kloster von Glastonbury wurde von des Königs Dienern besetzt, Dunstan vertrieben, verbannt und entging mit Mühe den von seiner Feindin gesandten Verfolgern, die ihn blenden sollten. Er entkam übers Meer, landete in Flandern, und fand dort durch den Grafen Arnulf im Kloster des hl. Petrus zu Gent eine Zuflucht.

Die Ereignisse während Dunstans Entfernung entwickelten sich rasch. Edwy hatte die Achtung der Nation verscherzt und reizte sie durch seine Thorheiten zum Aufstand; das Reich der Angelsachsen theilte sich, die Themse bildete die Grenze; Edgar, Edwys jüngerer Bruder, wurde zuerst König nur des nördlichen Theils und dann des Ganzen, als Edwy aus Gram oder durch das Eisen seiner Gegner gefallen war 959. Es muß nur noch bemerkt werden, daß Dunstan am Schicksale Aethelgivas keinen Theil hatte, da er fern war, und nach Edgars Thronbesteigung heimkehrte; nicht, wie meist behauptet wird, vorher.[10]). An ihrem Tode hatte selbst Odo wahrscheinlich keinen Theil, da sie in die Hände der Aufständischen fiel, die den Gegenstand des allgemeinen Hasses, wie es bei solchen Veranlassungen zu geschehen pflegt, mißhandelten und ihr unglückliches Ende herbeiführten.

Edgar regierte bis 975 oder vielmehr Dunstan regierte; denn vom Könige selbst werden nur Liebesabentheuer berichtet; Edgar war nicht viel besser als sein Bruder, das Geschlecht des großen Alfred eilte rasch seinem Untergange entgegen. Dessenungeachtet gilt Edgars Regierung als eine der glänzendsten. Die Sachsenchronik sagt von ihm: „Könige jenseits der Bäder des Seegeflügels verehrten ihn weit und breit; sie beugten sich vor dem Könige als vor einem ihres Blutes. Keine Flotte war so kühn, kein Heer so verwegen, Nahrung zu suchen in England, während dieser edle König das Königreich beherrschte. Er erhob Gottes Ehre, er liebte Gottes Gebot, er bewahrte des Volkes Frieden, der beste aller Könige, die vor ihm waren im Gedächtniß der Menschen. Und Gott war sein Helfer, Könige und Grafen beugten sich vor ihm, sie gehorchten seinem Willen, und ohne Schlacht beherrschte er Alles wie er wollte.“ Dunstan war es, der regierte, Gesetze gab und ausführte. Die Gesetze, welche unter Edgar gegeben wurden, haben einen kirchlichen Anstrich; sind weise, ehren

10) Vgl. Lingards Alterthümer 245 in der Note 4.

den Gesetzgeber [11]). Die Kirche ist bedacht. „Das ist das Erste, daß die Kirchen Gottes ihr Recht haben sollen und daß man jeden Zehnten an die Hauptkirche gebe, zu welcher das Kirchspiel gehört; und so werde er nun geleistet, sowohl von dem Innenlande des Thanen, als von dem Bauerlande wie sein Pflug geht.“ „Ich will, heißt es weiter, daß bei jedem Volke so gute weltliche Satzungen bestehen sollen, wie man sie nur immer aufzufinden vermag, Gott zum Wohlgefallen, mir zum großen Ruhme und Armen und Reichen zum Nutzen und zum Frieden.“ „Dieß ist die weltliche Satzung die ich will, daß man halten soll; das ist nun das Erste was ich will, daß Jeder Volksrecht habe, arm oder reich, und daß man ihm gerechte Urtheile spreche; und an Bußen werde so viel erlassen, als es vor Gott verantwortlich und vor der Welt zuläßig ist“ u. s. w. — Dunstan wußte für die Durchführung der Gesetze zu sorgen und England erlangte einen Zustand wunderbarer Blüthe. Ackerbau und Gewerbe gediehen, der Handel wuchs; auf den Straßen herrschte Sicherheit; Gesetze sorgten dafür, daß die Gesetze ihr volles Gewicht hatten und die Maße durch das ganze Reich gleich waren. Die gesammte Regierung hat den Charakter der Liberalität, Weisheit und Kraft. Ansiedlungen nützlicher Fremden wurden gestattet, um den Handel zu heben. Sechzehn Jahre hindurch herrschte Edgar und ward nie von Fremden angefallen; 3600 Schiffe — wenn es nach Lingard auch nur 360 gewesen sind, immerhin eine große Zahl — schützten die Küsten. Wales mußte die brittische Oberhoheit anerkennen, und als Tribut jährlich 300 Wolfsköpfe liefern, was die Folge hatte, daß in kurzer Zeit kein Wolf mehr in England war und die Heerden gefährdete. Ja der König trug seine Herrschaft sogar nach Irland hinüber, wo er die Dänen unterwarf

---

11) Vgl. die Gesetze der Angelsachsen. In der Ursprache mit Uebersetzungen und Erläuterungen herausgegeben von Reinhold Schmid. Leipzig. 1832.

und Dublin einnahm. Ja im Jahr 973 krönte Dunstan den König in Bath zum Kaiser; acht Könige — Kenneth, König von Schottland, Malcolm von Cumberland, Mac Orric von Anglesey und den Inseln, Jukil von Westmoreland, Jago von Gallowai, Howel, Dyfnwal und Griffith von Wales — huldigten ihm und ruderten den Oberherrn den Deestrom hinauf in einer Barke nach dem Kloster St. Johann des Täufers. „Meine Nachfolger mögen sich für Könige halten, wenn sie über die Dienste einer gleichen Anzahl Fürsten gebieten können,“ soll nach seiner Rückkehr der stolze König ausgerufen haben. In Urkunden nannte sich der König: „Kaiser und Augustus von ganz Albion, König und Basileus von ganz Brittanien, Basileus der Angelsachsen und aller Inseln und Könige des Oceans, der England umgibt, Kaiser und Herr [12].“ So hoch hatte Dunstan den König gestellt, dessen erster Rathgeber er war und dessen unwürdigen Leidenschaften er mehr als einmal mit Muth und Kraft entgegen trat; so glücklich war England, als es dem Mönche gelungen war, die Plane auszuführen, die er schon lange in seiner Brust verschlossen hatte. Nie wäre der edle sächsische Stamm gefallen, hätte Dunstan Nachfolger gefunden.

Die kirchliche Wirksamkeit Dunstans unter Edgar war nicht minder groß. Daß Dunstan gleich zwei Bischofsstühle auf einmal annahm und später Primas von England wurde, wird ihm so oft als Ehrgeiz und Herrschsucht gedeutet, und doch war es nur nothwendige Maßregel, um Reformen einzuführen und dauernd zu machen. Durch die vielen grausamen Kriege waren die Laien wild geworden, die Geistlichen lieder-

---

12) Gfrörer glaubt von diesem Kaiserthume, daß es in Clugny angeregt war, und zum Zwecke hatte, das Ottonische Haus in Teutschland, das damals die höchste Höhe irdischer Macht erreicht hatte, zu erinnern, daß es nicht einzig in der Welt dastehe, sondern anderswo seines Gleichen finde. Kirchengesch. III. 3. S. 1620.

lich und unwissend; das Klosterleben lag ganz darnieder. Dunstan wollte aufhelfen, und sein Wille war eisern und seine Macht groß. Darum überall die erneuerte Benedictinerregel, Cölibat u. s. w. Neigungen und Interessen mußten dadurch verletzt werden, daher die Feinde Dunstans, die nach Edgars Tod sogleich wieder hervortreten und Dunstans Werk zu vernichten trachten; allein Dunstan siegt in Calne. Ueber vierzig Klöster wurden unter Edgar errichtet; — welche Verfinsterung, schreien so Viele. Aber erinnert euch, was die Klöster waren zu jener Zeit, und übertragt nicht Anschauungen aus dem 13. und 14. Jahrhundert auf die Zeit, wo das Klosterleben in seiner Blüthe stand. Jene Männer, die freiwillig sich zu einem ernsten und enthaltsamen Leben bekannten, deren Andachtsübungen so streng, deren Nahrung so kärglich, deren Kleidung so grob war, haben für große Dinge in edler Begeisterung geglüht und gerungen; in jenen wilden Zeiten haben sie die Elemente der Gesittung gewahrt, jeden edlen Keim gepflegt und groß gezogen und uns die Werke der alten Welt erhalten, an deren Genius der Geist des Abendlandes zu neuem Leben erstarken sollte. Von Jedem, der einen Charakter oder auch nur ein Gedicht aus der griechischen oder römischen Zeit beurtheilen will, fordert man, daß er sich zuerst in die Anschauung jener Zeit hinein studire; im Mittelalter aber glaubt auch die fadeste Unfähigkeit die Männer, welche das ideale Element vertreten haben, in Staub ziehen zu dürfen. — Welche vage boshafte Beschuldigung wird nicht bei der Geschichte der Synode von Calne gegen Dunstan vorgebracht; wo ist denn ein Beweis dafür zu führen aus Schriften von Zeitgenossen oder der Nachwelt, wo nur eine Wahrscheinlichkeit, diese eben so abscheuliche als unkluge That aus dem Charakter des Primas abzuleiten? Nirgends! und doch will Keightley, Lingard widerlegen und doch sagt Lappenberg: „Des Verfassers eigene und in meinen Augen löbliche Gesinnung bewährt sich besonders in der Nachweisung der Trugschlüsse und irrigen Schilderungen des durch

feine Kenntnisse und ungeschmückte Darstellung nur allzugefährlichen Lingard." Nirgends hat Keighley den trefflichen Lingard widerlegt; vielmehr trägt sein Werk an vielen Stellen den Vorwurf einer Partheigesinnung und leichtfertiger Abfassung.

3.

Quellensammlung der badischen Landesgeschichte. Im Auftrage der Regierung herausgegeben von F. J. Mone, Archiv-Director zu Karlsruhe, Ritter u. s. w. Erster Band. Karlsruhe bei Macklot 1848. gr. 4. LXXXVIII und 564 Seiten.

Wir begrüßen in dieser Sammlung bisher meist unbekannter und unbenutzter Documente ein Werk, das nicht blos über die Geschichte Badens, sondern über teutsche Sprache und Literatur im Mittelalter, besonders aber über die Kirchengeschichte Südteutschlands, wichtige Aufhellungen gibt. Herr Mone, der schon so Vieles für die Kenntniß des Lebens unserer Vorfahren gethan, hat in den Kranz seiner Verdienste hier ein neues Reis sich gewunden. Die diplomatische Genauigkeit, der kritische Scharfsinn, die Combination gereichen dem Herausgeber eben so zur Ehre, als die glänzend schöne Ausstattung und Förderung des Werkes ein dauerndes Denkmal bildet der vielfach bethätigten Liebe seiner Königlichen Hoheit des Großherzogs für Kunst und Wissenschaft. — Der uns vorliegende erste Band dieses Werkes besteht aus zwei Theilen, aus einer Einleitung über die Quellenschriften und die Hülfsmittel, und aus dem eigentlichen Texte der Quellensammlung. Der Text selbst ist mit gediegenen Einleitungen und zahlreichen Anmerkungen versehen; diese sollen einer redlichen Forschung

entgegenkommen, sie erleichtern, ermuntern, und namentlich angehenden Geschichtsforschern behilflich sein. Die theils ganz neu mitgetheilten, theils verbessert herausgegebenen Documente sind folgende.

Der Text der Quellensammlung beginnt mit dem Leben des heiligen Fridolin (zwischen den Jahren 500—540); Walther, ein Höriger des Klosters Säckingen, der bei Notker Labeo († 1022) in St. Gallen in die Schule ging, verfaßte es ungefähr um 990—1000 und widmete es seinem berühmten Lehrer. Diese Biographie hat Colgan abdrucken lassen in den Acta Sanctorum Hiberniae nach einer St. Galler Handschrift, die jetzt nicht mehr vorhanden ist. Colgans Abdruck war fehlerhaft; die Bollandisten, die seinem Abdruck folgten, und keine Handschrift benützen konnten, suchten die fehlerhaften Stellen im Texte Colgans nach eigenem Ermessen zu verbessern. Herr Mone gibt uns nun den urkundlichen Text 1) nach einer Karlsruher Handschrift im Landesarchiv, die von Säckingen kommt, in klein Folio am Ende des zwölften Jahrhunderts schön und sorgfältig geschrieben ist, 2) nach einer Basler Handschrift auf Papier aus dem fünfzehnten Jahrhundert, die sich in der dortigen Universitätsbibliothek befindet. Für das Capitel 40 hat der Herausgeber vier Handschriften gebraucht: eine von Einsiedeln aus dem Jahr 1288, eine von Straßburg aus dem vierzehnten Jahrhundert, eine von St. Gallen aus demselben, eine vom Kloster Rheinau aus dem dreizehnten Jahrhundert. Mone erklärt das vorige Kapitel für einen Zusatz, der in der ersten Hälfte des dreizehnten Jahrhunderts eingeschaltet wurde, da die Karlsruher Handschrift aus dem 12. Jahrhundert ihn noch nicht im Contexte hat, derselbe aber in der Einsiedler von 1288 schon enthalten ist. Das Einschiebsel wurde berühmt; es zeigt dieß nicht blos das Vorkommen in Handschriften, sondern auch der Umstand, daß diese Sage in das Siegel der Abtei Säckingen aufgenommen wurde, worin Fridolin das Gerippe des Urso an der Hand führt.

Zur Bestätigung des alten Textes dient auch eine Uebersetzung; Walthers Arbeit wurde nämlich im dreizehnten Jahrhundert ins Teutsche übersetzt. Von dieser Uebersetzung, die auch als sprachliches Denkmal aus jener Zeit von großem Werthe ist, ist bis jetzt nur Eine Handschrift bekannt, die im Jahr 1432 zu Säckingen geschrieben wurde, anfänglich dem Clarisserkloster zu Freiburg gehörte und jetzt in St. Gallen liegt. Säckingen ist ohne Zweifel die Heimath dieser Uebersetzung. Im Jahr 1480—1500 wurde von dieser Uebersetzung ein Druck veranstaltet, der aber sehr selten ist. Herr Mone hat sie ebenfalls abdrucken lassen und dadurch dieses einheimische Sprachdenkmal vor dem Untergang gerettet.

2) Das Leben des heiligen Trudpert (gestorben um das Jahr 643) hängt mit den Untersuchungen über die Habsburgische Geschlechtsfolge zusammen, und hat deßwegen vielseitige Betrachtung gefunden. Es gibt noch drei wesentlich verschiedene Abfassungen dieses Lebens, eine ursprüngliche, jedoch schon etwas überarbeitet, mit einer kleinen Fortsetzung aus dem Anfang des neunten Jahrhunderts, eine erste gänzliche Umarbeitung aus dem Anfang des zehnten und eine zweite vom Jahr 1279 oder 1280. Von der Vita prior, auctore anonymo gibt es nur Eine Handschrift, die sich auf der Universitätsbibliothek zu Straßburg befindet, und von Lorenz in seiner Dissertation Acta Trudperti, Arg. 1777 bis auf einen Accent genau abgedruckt ist. Auch von der Vita altera Erchanbaldo autore hat Herr Mone einen Abdruck veranlaßt, indem er dazu eine noch unbenutzte Handschrift zu Einsiedeln vergleichen konnte, da die Vergleichung der Handschriften viel mehr Lesarten zeigt als die bisherigen Ausgaben, und da bei Hergotts Ausgabe durch ein Versehen der Druckerei ein Theil der Noten wegblieb, wodurch die Vergleichung der von einander abweichenden Handschriften unvollständig wurde. Einen Wiederabdruck der Vita tertia, die nach einer Handschrift aus St. Trudpert in den Act. Sanct. Bolland.

April. III. 424 steht, hielt der Herausgeber für unnöthig, da ihm keine neuen Hilfsmittel zu Gebote standen.

3) Leben des heiligen Pirminius von 724—754; in drei Abfassungen. Mone gibt zuerst eine Einleitung, aus der wir die Worte hervorheben: „Was Bonifacius am Mittel- und Niederrhein war, das war Pirminius am Oberrhein und in Oberteutschland, Bekehrer des Volks durch Lehre und Beispiel und Gründer kirchlicher Anstalten zur dauerhaften Begründung des jungen Christenthums. Beide wirkten nicht nur persönlich zusammen, sondern auch durch gemeinschaftlichen Auftrag des Pabstes, darum tritt im Leben dieser Männer ein ausgedehnter und großartiger Plan zur Christianisirung Teutschlands hervor, wozu die Carolinger mitwirkten, so daß unter Karl dem Großen die politische und kirchliche Eroberung Teutschlands durch die Franken vollendet wurde, was selbst den Römern nicht gelungen war. Die rasche Zunahme von St. Gallen und Reichenau durch viele Stiftungen und Schenkungen beweißt ein religiöses Bedürfniß unter dem Volke, das mit der Unthätigkeit des Bischofs von Konstanz und des Herzogs von Schwaben im Widerspruche stand. Das Domstift war von jeher arm, manche seiner Bischöfe strebten daher, die reichen Abteien St. Gallen und Reichenau mit dem Domcapitel zu vereinigen, ein Kampf der durch das ganze Mittelalter hindurchzieht, dem zuerst Reichenau durch seine schlechte Haushaltung im 15. Jahrhundert unterlag, St. Gallen sich gegen die geistlichen, nicht aber gegen die weltlichen Zugriffe zu halten wußte und das Bisthum Konstanz in unsern Tagen aufgelöst wurde. So sind diese Anstalten untergegangen, ihre Geschichte ist weder ein Gegenstand des Hasses noch der Liebe, sondern nur der Belehrung außer für denjenigen, der das Unglück hat, für keine Belehrung empfänglich zu sein.“

Mone gibt uns hier zum ersten Male die älteste Lebensbeschreibung des Heiligen nach vier Handschriften; die eine, die dem Abdruck zu Grunde liegt, ist aus dem neunten

Jahrhundert und befindet sich in Einsiedeln, die andere ist aus dem zwölften Jahrhundert und befindet sich im Kloster Engelberg in Unterwalden, die dritte ist geschrieben zwischen 1141—91 und ist in München, die vierte ist eine Abschrift des Priors Johannes Egon von Reichenau aus dem siebenzehnten Jahrhundert und befindet sich in Karlsruhe. Mone schließt aus der lobpreisenden Schilderung von Reichenau auf einen Mönch von Reichenau als Verfasser. Die Handschrift, die Sprachformen der alten Ortsnamen, und innere Zeugnisse versetzen die Abfassung in das neunte Jahrhundert. Gegen Neugart behauptet Mone, daß Pirmin aus der Gegend von Hornbach bei Zweibrücken ausging und nach Vollendung seiner Mission in Oberdeutschland dahin zurückging, da er Landbischof im Bliesgau war. In der Nähe von Hornbach in der bairischen Pfalz war sein erster Sitz, denn Medelsheim, sagt Mone, heißt in der alten Lebensbeschreibung castellum Meleis, oder Meltis, Mettis, und wurde bald für Meaux, bald für Metz erklärt, bis Duplessis Medelsheim vorschlug, was auch angenommen wurde. Neugart wich aber davon wieder ab und verwies auf Meils oder Mels bei Sargans, ist aber bereits von Hefele widerlegt. Doch hat er die Hauptgründe gegen Neugart nicht vorgebracht, die Mone beifügt. Neugarts Angabe hatte einen patriotischen Grund. Im Leben Pirmins wird die Geistlichkeit des Bisthums Konstanz getadelt und gesagt, man habe einen Mann außerhalb dem Bisthum holen müssen, um der Konstanzer Kirche eine Stütze zu geben. Diesen Vorwurf wollte Neugart nicht auf der Konstanzer Geistlichkeit haften lassen, und versuchte deßhalb, den ersten Sitz Pirmins in der Nähe von Reichenau zu Mels, ja sogar in St. Pirmins Brunnen und in der St. Pirmins Hofstatt zu Pfungen bei Winterthur nachzuweisen. Das war gegen die Geschichte, denn weder zu Mels noch Pfungen gab es zu Anfang des achten Jahrhunderts Castella, Medelsheim war aber noch unter Kaiser Arnulf 888 ein königlicher Hof und hatte seine Burg. Sodann konnte Neugart aus

Brower und Wicelius ersehen, daß Pirminius geübt und gewandt war, in fränkischer Sprache zu predigen; zu Mels und Pfungen redete man aber nicht fränkisch, sondern schwäbisch. Dagegen gehörte Medelsheim zu Franken und der Weißenburger Otfrit nennt 150 Jahre nach Pirmin seine Sprache ebenfalls fränkisch. Das angehängte „heim“ in Medelsheim ist ein fränkischer Gebrauch bei Ortsnamen.

Die jüngere Lebensbeschreibung ist zweimal abgedruckt bei Brower [1]) und bei Mabillon [2]); Mone hat daher einen neuen Abdruck der Lebensbeschreibung für unnöthig gehalten und sich darauf beschränkt, Lesarten aus drei noch unbenutzten Handschriften mitzutheilen. Die eine ist aus Reichenau aus dem 12. Jahrhundert und befindet sich in Karlsruhe; die andere ist in Basel aus dem fünfzehnten Jahrhundert; die dritte ist eine Abschrift des Priors Egon von Reichenau aus dem 17. Jahrhundert. Für den Verfasser dieser Lebensbeschreibung, die dem Erzbischof Ludolf von Trier († 1008) gewidmet ist, hält Mone den Abt Warmann aus Hornbach, nicht den Reichenauer Mönch Warmann, wie Eisengrein behauptet.

In der dritten Biographie Pirmins, der vita metrica, theilt Mone aus dem Karlsruher Archiv nach der Abschrift des Priors Egon von Reichenau, die poetische Lebensbeschreibung Pirmins mit, die der Abt Heinrich von Reichenau, von 1206—1234, ein geborner Graf von Calw, verfaßt haben soll und die man bisher für verloren hielt; sie besteht aus 496 Hexametern, die sowohl am Ende als in der Caesur getrennt (versus caudati) sind, dactylische Zwischenräume haben, überhaupt nach den Versregeln gemacht sind, die im 12. und 13. Jahrhundert in der Dichtkunst befolgt wurden. Es ist aus diesen und andern Gründen also der Abt Heinrich der wahrscheinliche Verfasser. Auf die vita metrica folgen die

1) Sidera illustrium Sanctorum.
2) Acta Sanctorum Bened. III, 2.

Miracula S. Pirminii episcopi, der zweite Theil des Lebens des hl. Pirmin, das die Wunder am Grabe des Heiligen erzählt; sie wurde um das Jahr 1012 im Kloster Neuhornbach verfaßt.

4) Leben der heiligen Liobg († 779), der Verwandten des hl. Bonifacius, die er aus dem Kloster Wiburn in England zur Bildung des weiblichen Geschlechtes nach Teutschland berief, die nach seiner Anleitung das Kloster Tauberbischofsheim und andere mit einer Kraft des Geistes und Glaubens regierte, die ihr die Achtung der Zeitgenossen und die Verehrung der Nachwelt verschaffte. Mone hat hier aus zwei bisher unverglichenen Handschriften abweichende Lesarten zum Texte der Bollandisten mitgetheilt. Ebenso hat Mone zum

5) Leben des heiligen Meinrad († 863) aus zwei bisher unbenutzten Reichenauer Handschriften in Karlsruhe und aus einer dritten Handschrift aus der burgundischen Bibliothek zu Brüssel aus dem 10. Jahrhundert wichtige den Text der Bollandisten verbessernde Lesarten mitgetheilt.

6) Leben des heiligen Findan (846—878). Findan ist ein Irländer. Die Irländer kamen nach Mone in zwei wohl zu unterscheidenden Perioden nach Teutschland; im 5. bis 7. Jahrhundert freiwillig als Missionäre; im 9. Jahrhundert als Flüchtlinge, die vor den Normannen auf dem Festlande Zuflucht und Schutz suchten; die ersten waren ausgezeichnet durch die Thätigkeit ihres Amtes, die zweiten durch die Strenge ihres Lebens. Findan, der zu den Letztern gehört, lebte und starb im Kloster Rheinau bei Schaffhausen. Mit Findan kamen mehrere Irländer nach Rheinau; es sind überhaupt, wie Mone aus den Reichenauer Handschriften nachweist, viele Irländer in unsern alten Klöstern gewesen. Einer seiner Landsleute beschrieb sein Leben; die genaue Kenntniß der irischen Verhältnisse in geographischer, geschichtlicher und liturgischer Beziehung, die wörtliche Anführung irischer Stellen

weisen auf einen irischen Verfasser hin. Mone hat uns hier eine neue viel verbesserte Ausgabe des Textes gegeben.

7) Der heilige Marcus zu Reichenau. Vom Jahr 799—930. Mone gibt hier vollständig und unverkürzt, was Pertz [3]) bei seinen Hilfsmitteln nicht vollständig geben konnte. Mit Recht sagt Mone: „Hat man den Auszug dieses Stückes für die allgemeine teutsche Geschichte der Beachtung werth gehalten, so bedarf der vollständige Abdruck desselben für die Landesgeschichte keiner Rechtfertigung. Und in mehr als einem Betrachte sind diese Nachrichten brauchbar. Zunächst für die Ortsgeschichte von Niederzell und Radolfzell, sodann für die Verbindung des Klosters Reichenau mit dem Oriente. Wer aus Venedig über Voralberg und den Bodensee an den Rhein zurückreiste, kam an Reichenau vorbei und zwar bei Allensbach, das dem Kloster Reichenau am nächsten liegt, wo noch heute die gewöhnliche Ueberfahrt ist. Kein Wunder also, daß schon im neunten und zehnten Jahrhundert Griechen und Isländer in Reichenau zusammentrafen. Griechischer Einfluß zeigt sich in drei Reichenauer Legenden, in der vom hl. Marcus, in der vom hl. Blut, und im Leben des griechischen Mönches Symeon, der zu Reichenau starb. Zwei Thatsachen treten aus diesen Verhältnissen hervor: Verpflanzung orientalischer Sagenhaftigkeit nach Oberteutschland und Anzeige des Weges, den diese Verpflanzung genommen hat."

8) Vom heiligen Blute zu Reichenau 799—930. Der Herausgeber hat hier den vollständigen Text nebst einer Einleitung gegeben, da Mabillon und Pertz manche Stellen ausgelassen haben.

9) Leben des heiligen Konrad, Bischofs zu Konstanz 935—976. Das Leben des durch hohe Abkunft, langes Wirken und musterhafte Regierung seinen Zeitgenossen wie der Nachwelt ehrwürdigen Konrad, kannte man bisher aus zwei Bearbeitungen; die eine ist vom Augsburger Mönch Oudalscalch

3) Monumenta hist. Ger. 6, 449.

150 Jahre nach Konrads Tod verfaßt; sie ist neuerdings von Pertz herausgegeben. Mone hat aus zwei bisher unbenutzten Handschriften abweichende Lesarten gegeben; ebenso von der Vita altera scriptore anonymo. Mone hat eine dritte Bearbeitung des Lebens des Heiligen in drei Handschriften zu Straßburg, Basel und Einsiedeln gefunden, und hier zum ersten Male veröffentlicht.

10) Leben des Grafen Eberhard von Nellenburg. Von 1009—1106. In teutscher Sprache nach drei Handschriften mitgetheilt. Mit einer größeren Einleitung.

11) Die Chronik von Petershausen, von 976 bis 1249, ist von Ussermann nur verstümmelt, hier von Mone vollständig herausgegeben. In der Einleitung hierüber äußert sich der Herausgeber: „Die Chronik ist nicht aus zufälligem Anlaß entstanden, sondern mit Absicht und Plan entworfen, daher sie auch über die Klostergeschichte sich ausdehnt. Es hat einige Wahrscheinlichkeit, daß den Verfasser sein Oheim zu diesem Werke aufgefordert, denn Gebino war in einer guten Schule unter dem Abte Theoderich von Petershausen, und lebte in einer stürmischen Zeit, in der es viel zu berichten gab. In der zweiten Hälfte des 11. Jahrhunderts wurde die Geschichtschreibung am Bodensee eifrig gepflegt; Herman von Reichenau, Bertholt und Bernold sind dafür hinlängliche Beweise. Doch waren sie nicht die nächsten Muster des Verfassers, sondern zwei andere Werke, die casus Monasterii S. Galli und die verlorne Klosterchronik von Schaffhausen.“

12) Chronik von Bürgeln. Um 1128—1160.

13) Chronik von Salmansweiler. Von 1134 bis 1210. Aus dem 13. Jahrhundert im Archiv zu Karlsruhe hier zum ersten male veröffentlicht, weder Ussermann bekannt noch Neugart.

14) Chronik der Bischöfe von Speier. Von 486 bis 1272. Aus dem Archive in Karlsruhe. Die Chronik zerfällt in vier Theile. „Es ist auffallend, sagt der Herausgeber, daß die Rheinlande bei ihrer alten Bildung so wenig alte

weisen auf einen irischen Verfasser hin. Mone hat uns hier eine neue viel verbesserte Ausgabe des Textes gegeben.

7) Der heilige Marcus zu Reichenau. Vom Jahr 799—930. Mone gibt hier vollständig und unverkürzt, was Pertz [3]) bei seinen Hilfsmitteln nicht vollständig geben konnte. Mit Recht sagt Mone: „Hat man den Auszug dieses Stückes für die allgemeine teutsche Geschichte der Beachtung werth gehalten, so bedarf der vollständige Abdruck desselben für die Landesgeschichte keiner Rechtfertigung. Und in mehr als einem Betrachte sind diese Nachrichten brauchbar. Zunächst für die Ortsgeschichte von Niederzell und Radolfzell, sodann für die Verbindung des Klosters Reichenau mit dem Oriente. Wer aus Venedig über Voralberg und den Bodensee an den Rhein zurückreiste, kam an Reichenau vorbei und zwar bei Allensbach, das dem Kloster Reichenau am nächsten liegt, wo noch heute die gewöhnliche Ueberfahrt ist. Kein Wunder also, daß schon im neunten und zehnten Jahrhundert Griechen und Isländer in Reichenau zusammentrafen. Griechischer Einfluß zeigt sich in drei Reichenauer Legenden, in der vom hl. Marcus, in der vom hl. Blut, und im Leben des griechischen Mönches Symeon, der zu Reichenau starb. Zwei Thatsachen treten aus diesen Verhältnissen hervor: Verpflanzung orientalischer Sagenhaftigkeit nach Oberteutschland und Anzeige des Weges, den diese Verpflanzung genommen hat."

8) Vom heiligen Blute zu Reichenau 799—930. Der Herausgeber hat hier den vollständigen Text nebst einer Einleitung gegeben, da Mabillon und Pertz manche Stellen ausgelassen haben.

9) Leben des heiligen Konrad, Bischofs zu Konstanz 935—976. Das Leben des durch hohe Abkunft, langes Wirken und musterhafte Regierung seinen Zeitgenossen wie der Nachwelt ehrwürdigen Konrad, kannte man bisher aus zwei Bearbeitungen; die eine ist vom Augsburger Mönch Oudalscalch

3) Monumenta hist. Ger. 6, 149.

150 Jahre nach Konrads Tod verfaßt; sie ist neuerdings von Pertz herausgegeben. Mone hat aus zwei bisher unbenutzten Handschriften abweichende Lesarten gegeben; ebenso von der Vita altera scriptore anonymo. Mone hat eine dritte Bearbeitung des Lebens des Heiligen in drei Handschriften zu Straßburg, Basel und Einsiedeln gefunden, und hier zum ersten Male veröffentlicht.

10) Leben des Grafen Eberhard von Nellenburg. Von 1009—1106. In teutscher Sprache nach drei Handschriften mitgetheilt. Mit einer größeren Einleitung.

11) Die Chronik von Petershausen, von 976 bis 1249, ist von Ussermann nur verstümmelt, hier von Mone vollständig herausgegeben. In der Einleitung hierüber äußert sich der Herausgeber: „Die Chronik ist nicht aus zufälligem Anlaß entstanden, sondern mit Absicht und Plan entworfen, daher sie auch über die Klostergeschichte sich ausdehnt. Es hat einige Wahrscheinlichkeit, daß den Verfasser sein Obeim zu diesem Werke aufgefordert, denn Gebino war in einer guten Schule unter dem Abte Theoderich von Petershausen, und lebte in einer stürmischen Zeit, in der es viel zu berichten gab. In der zweiten Hälfte des 11. Jahrhunderts wurde die Geschichtschreibung am Bodensee eifrig gepflegt; Herrman von Reichenau, Bertholt und Bernold sind dafür hinlängliche Beweise. Doch waren sie nicht die nächsten Muster des Verfassers, sondern zwei andere Werke, die casus Monasterii S. Galli und die verlorne Klosterchronik von Schaffhausen.“

12) Chronik von Bürgeln. Um 1128—1160.

13) Chronik von Salmansweiler. Von 1134 bis 1210. Aus dem 13. Jahrhundert im Archiv zu Karlsruhe hier zum ersten male veröffentlicht, weder Ussermann bekannt noch Neugart.

14) Chronik der Bischöfe von Speier. Von 486 bis 1272. Aus dem Archive in Karlsruhe. Die Chronik zerfällt in vier Theile. „Es ist auffallend, sagt der Herausgeber, daß die Rheinlande bei ihrer alten Bildung so wenig alte

Geschichtsquellen haben, die vor das 11. Jahrhundert zurückgehen; und doch sollte man erwarten, daß die bischöflichen Sitze von Basel, Straßburg, Speier, Worms und Mainz Chroniken aus früher Zeit aufzuweisen hätten. Dieser Mangel wurde schon im Mittelalter bemerkt und als Ursache die verheerenden Kriege angegeben, welche das Rheinland betrafen. Im 5. Jahrhundert waren es die teutschen und hunnischen Züge, im 9. die der Normannen bis Worms herauf, und im zehnten die Kriege Ottos I am Oberrhein, wodurch Vieles zerstört wurde. Den Mangel der geschriebenen Geschichten mußte nun die Sage ersetzen, man schrieb nach Erinnerung und Ueberlieferung mit mancherlei Irrthümern, und solche Spuren trägt auch die Chronik, besonders im Eingang bei der Geschichte der Merowinger und Karolinger. — Das erste Stück, welches bis auf die Wahl Lothars II geht; ist zu Anfang des 12. Jahrhundert geschrieben; das zweite und dritte, welche über die fränkischen Kaiser und den Bischof Johann von Speier besondere Nachrichten geben, ist zu Ende des 11. Jahrhunderts verfaßt, und das letzte im dreizehnten."

15) Chronik von Lichtenthal. Von 1245—1372.

16) Chronik von Oberried. Von 1235—1523.

17) Aufhebung des Klosters Reichenau. Von 1508—1563. Mone sagt in der Einleitung zu dieser wichtigen bisher unbenutzten Urkunde: „Wenn man den Zerfall des religiösen Lebens zu Anfang des 16. Jahrhunderts im Bisthum Konstanz will kennen lernen, so ist die Aufhebung des Klosters Reichenau dazu ein lehrreicher Beitrag. Man kennt im Allgemeinen diesen Hergang, er verdient aber durch Bekanntmachung neuer Quellen noch gründlicher dargestellt zu werden, selbst wenn diese Geschichte eine Ausführlichkeit erhält, die über ihre Wichtigkeit hinauszugehen scheint. Sie ist nur ein Beispiel, woraus sich andere Ereignisse verstehen und richtig beurtheilen lassen. Mir schien es zweckdienlich, das Ende der großartigen Gründung Pirmins hier bekannt zu machen und auch die Bruchstücke der Reichenauer Annalen in diesen

Band aufzunehmen, weil davon nicht blos die Kritik des Gallus Oheim, sondern auch der späteren Reichenauer Sammler abhängt, und dadurch jener Gegend erläutert werden. Der Verfasser Columban Ochsner, ist wohl ein Reichenauer Mönch gewesen, der sich nach Einsiedeln zurückzog, als er sein Kloster zu Grunde gehen sah."

18) Chronik von Sinzheim. Von 1090—1653. In zwei Büchern:

I. **Compendium historiae equestris ecclesiae collegiatae sancti Michaelis prope Sintzhemium ab anno Christi, quo fundata est 1090, usque ad annum 1630.**

II. **Compendium historiae equestris ecclesiae collegiatae sancti Michaelis prope Sintzheim, Spirensis dioeceseos.**

Sinzheim, der Sitz des Grafen des Elsenzgaues und der Sitz eines Klosters hatte vieles zur Geschichte der dortigen Gegend aufzuschreiben. Es ist aber Alles verloren gegangen, bis auf die vorliegende Chronik, die der Verfasser gerettet und zum ersten Male herausgegeben hat. Die Art und Weise, wie Mone dazu kam, ist diese: „Im Jahr 1824 besuchte ich meinen alten Lehrer Huberti in Bruchsal und sah bei ihm die Handschrift dieser Chronik. Die zwei ersten Bücher schrieb ich in Heidelberg vollständig ab, das dritte aber nur in solchem Auszuge, der für meine landschaftlichen Forschungen zusagte. Als der Plan der Quellensammlung wieder aufgenommen wurde, wollte ich die Handschrift noch einmal haben, um die Abschrift des dritten Buches zu ergänzen, aber sie fand sich nicht mehr vor, weder in Bruchsal noch in St. Peter, wohin ein Theil der Bruchsaler Bibliothek gekommen ist. So ist denn meine Abschrift der **codex unicus** geworden, und ich erwähne diese Erfahrung zur Warnung für Andere, daß sie ganz abschreiben sollen, was sich ihnen Wichtiges darbietet, denn die alten Handschriften gehen noch täglich zu Grunde."

19) Jahrgeschichten des Landes. Von 495—1073. Sammlung von zerstreuten geschichtlichen Angaben über einzelne Vorfälle, die den Zeitgenossen merkwürdig schienen, und

„Die Grundsätze der Geschichtschreiber sind auch die, nach denen die Zeitgenossen handelten. Die Schule wie das Leben beruhte auf dem gleichen Grunde, dem Christenthume, und beide lassen sich durch die Stelle aus dem Psalme charakterisiren: cogitavi dies antiquos et annos aeternos in mente habui (Ps. 76, 6.), wobei die Geschichte als alte Tage, die Zukunft als ewige Jahre, das Andenken an jene, das Einprägen dieser hervorgehoben ist.“

Hiemit schließen wir die Anzeige dieses reichhaltigen Werkes, dessen Gebrauch durch zwei ausführliche Register wesentlich erleichtert ist. Wir schließen mit dem Wunsche, daß Mone, der so Vieles gethan für Aufhellung altteutschen Denkens und Lebens, im neu sich gestaltenden Teutschland viel Gutes aus dem alten finden und erfahren möge, daß er das heilige Feuer nicht umsonst gehütet hat. W.

4.

Zur Literaturgeschichte des Mittelalters.

1. King Alfred's Anglosaxon version of Boethius's consolation of philosophy, with an english translation by Cardale. —
2. King Alfred's Anglosaxon version of the metres of Boethius, with an english translation and notes by the Rev. S. Fox. —
3. Elstob's Anglosaxon homily on St. Gregory's day with an english translation. —
4. Caedmon's metrical paraphrase of parts of the holy scriptures, in Anglosaxon; with an english

translation, notes and verbal index', by Benjamin Thorpe. —

5. The Anglosaxon version of the Hexameron of St. Basil. —

Seit Turner das Leben der Angelsachsen durch seine Geschichte derselben in einem neuen interessanten Lichte darstellte, herrscht in England eine große Vorliebe für das Studium jener Zeit, und besonders ihrer Literatur. Es vergeht fast kein Jahr, in dem nicht ein neu aufgefundenes angelsächsisches Werk im Druck erscheint und das Interesse für die Väter des jetzigen England mehrt. Es ist diese Literatur für den Teutschen eben so wichtig als für den Engländer; sie sind teutschen Stammes jene Angelsachsen, ihre großen Männer gehören uns an; es sind die Töne unserer Sprache, die wir in jenen Schriften vernehmen, und zwar aus einer Zeit, in der die Sprachdenkmäler aus der Heimath selten sind. Und doch schenkt man ihnen in Teutschland wenig Aufmerksamkeit; nicht einmal Gervinus bespricht sie näher, so sehr sie es auch verdienten. Sie sind aber nicht blos wichtig als Denkmäler der Sprache, sondern auch einer Culturperiode, sie zeigen was die Kirche that das Volk zu heben und gute Bücher unter demselben zu verbreiten; sie zeigen, wie heidnische Elemente in christliche umgewandelt, oder durch Christliche verklärt wurden; wie das Christenthum nach und nach in Fleisch und Blut der germanischen Stämme überging. Ist das Epos Heliand wichtig für uns, weil es uns Christus in Deutschland, Christus unter den Sachsen zeigt, in der höchsten Glorie, die der Deutsche kannte, als gewaltigen Völkerfürsten, der von Burg zu Burg zieht, umgeben von seinen Getreuen, im Gefolge unzählbarer Schaaren *): so sind diese Schriften

*) Vilmar, Geschichte der teutschen National-Literatur. Seite 35. Zweite Ausgabe. Marburg 1847.

nicht minder beachtenswerth für die innere Geschichte des Christenthums, wie es nach und nach in teutsches Blut und Leben umgewandelt wurde, und enthalten wie jene Schilderungen voll Wärme, Leben, Wahrhaftigkeit, voll Treue und Einfachheit, und reichhaltige Züge des sinnigen Geistes der Germanen.

Wir beginnen, um dieß zu zeigen, mit der Uebersetzung des Boethius, die Englands größter König Alfred (871 bis 901) für sein Volk verfaßte.

Es gehört mit zu den schönsten Zügen der Culturgeschichte, zu hören wie ein Einzelner oder ein ganzes Volks mit den Elementen der Bildung bekannt, wie diese lebhaft ergriffen wurden und wie aus den kleinen Anfängen große Folgen hervorgingen. Alfreds Lehrer und späterer Biograph, Bischof Asser, gibt in seiner Schrift de rebis gestis Alfredi einen solchen Zug, der alle Leser sehr anzieht.

Asser gibt uns eine einfache, rührende Erzählung, wie er mit dem Könige bekannt wurde, dieser daraus Nutzen zu ziehen suchte und endlich Latein lernte. „Im Jahr 884 berief mich der König zu sich aus dem fernen Brittenlande nach Sachsen, und ich kam; nach einer langen Reise bis nach Südsachsen, in der mich Sachsen geleiteten, langte ich auf einem königlichen Landgute an, das Dene heißt, und hier sah ich zum ersten Male den König; er nahm mich freundlich auf und während unseres Gespräches bat er mich sehr dringend, ich möchte mich seinem Dienste widmen und sein Vertrauter werden, und Alles, was ich am linken und rechten Ufer der Severn besaß, ihm zu Liebe verlassen, er werde mir gewiß Alles reichlicher vergüten. Ich antwortete dem Könige, ich könnte das nicht so unvorsichtig und geradezu versprechen; es erscheine mir ungerecht, jene heilige Stätte, wo ich erzogen, gebildet, zum Priester geweiht und mit dem Ordensgewand bekleidet wurde, blos um irdischer Ehre und Macht wegen zu verlassen, ohne Befehl und dringende Nothwendigkeit. Der König antwortete mir: Wenn es dir nicht ansteht

gewähre mir wenigstens die Hälfte deines Dienstes, so
i du sechs Monate bei mir bleibst und die andere Hälfte
Jahres in Wales. Auch das kann ich dir nicht so ge-
ig versprechen und ohne die Meinen berathen zu haben.
erkannte, daß er meine Dienstleistung sehr wünsche und
rach ihm, nach sechs Monaten, wenn ich noch am Leben
e, wieder zu ihm zurück zu kommen mit einer Antwort,
mir und den Meinen nützlich und ihm genehm wäre;
Antwort gefiel ihm, ich gab ihm ein Pfand meiner
kehr zur festgesetzten Zeit, ritt von dannen am vierten
und reiste nach Hause. Aber als ich ihn verlassen hatte,
el mich in der Stadt Winton ein böses Fieber, an dem
völf Monate und eine Woche krank lag, ohne Hoffnung
em Leben davon zu kommen. Als ich zur festgesetzten
icht ankam, wie ich versprochen hatte, schickte er Briefe
ch, um mich zur Eile anzutreiben und zu fragen, war-
nicht käme. Weil ich aber nicht zu ihm reiten konnte,
kte ich ihm einen andern Brief, um ihm den Grund
Zögerung anzuzeigen und zu versprechen, daß ich
wolle, wenn ich von jener Krankheit genesen könnte.
wieder gesund war, so habe ich nach dem Rathe
t der Erlaubniß der Meinigen mich in den Dienst
nigs begeben, unter der Bedingung, daß ich immer
Monate im Jahr bei ihm bleiben sollte. Die Meinen
nämlich, wenn ich des Königs Bekannter und Freund
o hätten sie vom König Hemeid, der oft das Kloster
e und die Vorsteher vertrieb, wie ich auch einmal
nem Verwandten, dem Erzbischof Novis vertrieben
bin, weniger Bedrückungen und Gewaltthaten zu
. Ich reiste ab, kam auf dem königlichen Landgute
Leonaford heißt, wurde ehrenvoll empfangen und
Monate beim König; ich las ihm alle die Bücher

47, 48 und 49 nach der Ausgabe von Wise. Oxford 1722.

vor, die er verlangte und die wir bei Handen hatten; denn das ist seine eigenthümliche und eifrigste Gewohnheit, unter allen Beunruhigungen des Körpers und Geistes entweder selber Bücher zu lesen oder sich vorlesen zu lassen. Oft bat ich ihn um die Erlaubniß zur Heimreise, und konnte sie nie von ihm erlangen; endlich beschloß ich sie dringend zu fordern. Da wurde ich in der Dämmerung am Weihnachtsmorgen zu ihm gerufen; der König überreichte mir zwei Schreiben, die eine ausführliche Aufzählung von allen Dingen enthielten, die in zwei Klöstern sich befanden, welche sächsisch Amgresbyre und Banuwille heißen, und übergab mir an demselben Tage jene beiden Klöster mit allem, was darin war, und ein sehr kostbares seidenes Kleid und Weihrauch so viel als ein starker Mann tragen kann und fügte noch die Worte bei: er habe mir diese Kleinigkeiten nicht darum gegeben, als wolle er mir in der Zukunft nichts Größeres schenken. Denn beim nächsten Male gab er mir ganz unerwartet Exanceastre (Exeter) sammt der ganzen Pfarrei, die dazu gehört in Sachsen und Cornwales; abgesehen von den unzähligen Geschenken in aller Art irdischen Besitzes, die ich hier nicht aufzählen will. Niemand glaube, das sei eitles Rühmen, oder Schmeichelei, oder ich sage es, um noch Größeres zu gewinnen; ich bezeuge vor Gott, daß ich es nicht deßwegen gesagt habe, sondern nur um denen, die ihn nicht kennen, zu zeigen, wie großartig er in der Gnade ist. Alfred gab mir sodann auf der Stelle die Erlaubniß, zu jenen zwei Klöstern zu reiten, die mit allen Gütern angefüllt waren, und von da nach Hause zu reisen [2]. —

Als wir beide, fährt Asser zum Jahr 887 fort, eines Tages in der königlichen Halle saßen, und wie gewöhnlich über alles Mögliche uns besprachen, so führte ich zufällig eine Stelle aus einem Buche an; als er sie aufmerksam angehört hatte und eifrig darüber nachdachte, so zeigte er mir plötzlich

---

2) Asser 50 und 51.

n Büchlein, das er beständig in seinem Busen trug, in
m das tägliche Gebet, einige andere Gebete und Psalmen,
e er in seiner Jugend gelesen hatte, geschrieben waren, und
ß mich jene Stelle in sein Büchlein eintragen. Als ich
ß hörte und den edeln, hohen Geist des Königs sah
d seine fromme Begeisterung für das Studium der christ-
en Weisheit, da hob ich schweigend meine Hände zum
nmel und dankte dem allmächtigen Gott, der eine so große
e zur Weisheit in das Herz des Königs gepflanzt hatte.
ich aber in des Königs Büchlein keine leere Stelle fand,
n es war ganz vollgeschrieben, so wartete ich ein wenig,
zwar zumeist, weil ich den glänzenden Geist des Königs
och tieferm Studium der heiligen Schriften anzuspornen
tete. Er drängte mich, die Stelle schnell nieder zu schrei-
ich sagte aber zu ihm: willst du nicht, daß ich jene
le auf ein anderes Blättchen besonders schreibe, denn
wissen nicht, ob wir nicht noch mehrere Stellen finden,
dir gefallen. Du hast Recht, antwortete der König.
machte ihm nun schnell ein Büchlein, schrieb jene Stelle
en Anfang, und schrieb an jenem Tage noch vier andere
en hinein, die ihm gefielen; und so in der Folge noch
bis das Büchlein voll ward; so that der König, wie
Schrift sagt: Auf mäßigem Fundamente baut der Weise
nd kommt nach und nach zu Größerem. Und wie die
, welche forschend die Kräuter weit und breit durcheilt,
t der König die vielen Blüthen der heiligen Schrift
g und unablässig gesammelt, und die Zellen seines
s damit angefüllt. Als ich jene Stelle niedergeschrieben
suchte er sie gleich zu lesen und in das Sächsische zu
zen, und nach ihr mehrere; dieß geschah am Martins-
as Büchlein wurde nach und nach groß wie ein Psal-
; er nannte es sein Encheiridion (Handbuch) [1])." Also
König Alfred die lateinische Sprache. —

---

[1]) er 56 und 57.

Alfred hat die Kenntniß der lateinischen Sprache bald dazu angewendet seinem Volke nützlich zu werden; er übersetzte gediegene Schriften für seine Angelsachsen, deren persönliches Kapital er auf jede Weise zu heben suchte.

Alfred übertrug die berühmte Schrift des Boethius vom Troste der Philosophie. Außer dem Zeugniß der Chronisten wissen wir aus der Vorrede der Uebersetzung selbst, daß sie von Alfred herrührt. Die Vorrede lautet nämlich: „Alfred, der König, war der Uebersetzer dieses Buches und übertrug es aus dem Lateinischen in das Englische, wie es hier geschehen ist. Bisweilen setzte er Wort für Wort, bisweilen Gedanken für Gedanken,, wie er es am klarsten und deutlichsten thun konnte unter den wechselnden und mannigfaltigen Beschäftigungen, die oft seinen Geist oder Leib in Anspruch nahmen. Die Mühsale sind schwer aufzuzählen, die in diesen Tagen über die Königreiche kamen, deren Regierung er übernommen; deßungeachtet hat er, nachdem er dieß Buch kennen gelernt und aus dem Lateinischen in das Englische übersetzt hatte, es (die Metren nämlich) nachher in Verse übersetzt, wie nun geschehen ist. Alfred bittet nun und fleht in Gottes Namen Jeden an, der Lust hat, dieses Buch zu lesen, daß er für ihn beten und ihn nicht tadeln möge, wenn er es besser versteht als Alfred es verstand. Denn Jeder muß nach dem Maaße seines Verstandes und seiner Zeit sprechen, was er spricht und thun, was er thut [4]).“ —

4) Siehe das Proömium der Uebersetzung des Boethius von Alfred in King Alfreds Anglosaxon version of Boethius de consolatione philosophiae. With an english translation and notes by Cardale. London, William Pickering. 1829.

Zwei uralte Manuscripte dieser Uebersetzung beschreibt Wanley; das eine war in der Bodlei'schen Sammlung, das andere, das seitdem verbrannt ist, in der Cottonbibliothek; das letztere war so alt, daß es vielleicht sogar aus Alfreds Zeit herrührt. Wanley nennt es „optimae notae; Boethius de Consolatione Philosophiae Saxonice per Aelfredum regem versus; quo vivente.

Alfreds Sprache ist das reinste Sächsisch: Man unterscheidet nämlich sächsische Dialecte, Hickes drei: a. den britisch-sächsischen, gesprochen vom Einfall in Brittanien bis zur Ankunft der Dänen, ungefähr 337 Jahre; b. den dänisch-sächsischen, gesprochen von da bis zur Ankunft der Normannen, ungefähr 274 Jahre; c. den normänisch-sächsischen, von der Ankunft der Normannen bis zu den Zeiten Heinrichs II. Dieß ist aber mehr eine sprachgeschichtliche Eintheilung. Besser unterscheidet Cardale einen reinen angelsächsischen und einen dänisch-sächsischen Dialect; der erstere wurde im südlichen und westlichen England gesprochen, der letztere im Norden von England und im Süden von Schottland. Beide Dialecte bestanden neben einander. Alfreds Sprache ist reines Angelsächsisch. In seinen Gedichten finden sich jedoch Worte aus dem Dänisch-Sächsischen, welche in seiner Prosa nie vorkommen. Die Gedichte der nördlichen Dichter waren auch unter den Südsachsen verbreitet, und so

---

aut saltem paullo post obitum ejus hunc cod. scriptum credo." — Das erstere enthält die Metra des Boethius in Prosa, das letztere in Angelsächsischen Versen. Junius, der Verfasser des Etymologicon Anglicum nahm eine genaue Abschrift vom letzteren, zum Zweck dasselbe durch den Druck zu veröffentlichen; nach seinem Tode im Jahr 1677 kam diese Abschrift in den Besitz der Universität Oxford. Im Jahr 1698 gab Rawlinson die Uebersetzung Alfreds heraus unter dem Titel: An. Manl. Sever. Boethii Consolationis Philosophiae Libri V. Anglosaxonice redditi ab Alfredo inclyto Anglosaxonum rege. Ad Apogryphum Junianum expressos edidit Christophorus Rawlinson e Collegio Reginae. Oxoniae, e theatro Sheldoniano 1698. Sumtibus editoris, typis Junianis. — Der trefflichen Ausgabe Cardale's liegt die Rawlinson'sche zu Grund; sie enthält die Metra des Boethius in Prosa und gibt nur als Probe im Anhang eine von Alfred metrisch übersetzte Stelle. Die Metra in metrischer Uebersetzung sind in neuerer Zeit von Fox herausgegeben unter dem Titel: „King Alfreds Anglosaxon version of the Metres of Boethius, with an english translation and notes, by the Rev. S. Fox."

wurden gewisse poetische Ausdrücke der Nördlichen auch in den Gedichten der Südengländer einheimisch [5]).

Alfred gibt in seiner Einleitung zuerst eine kurze Schilderung von Boethius und Theodorich. Theodorichs oder Boethius Schuld oder Unschuld ist bekanntlich eine Streitfrage. Boethius (geboren 455 gest. 524) war ein eben so großer Staatsmann als Gelehrter; ein Lichtpunkt in jener Zeit allgemein einbrechender Barbarei, sammelte er alle Strahlen der großen Vergangenheit noch einmal in dem Brennpunkt seiner großen Seele und warf seine Strahlen in die folgenden Jahrhunderte. Boethius galt nicht blos als Günstling der Musen, als der größte Redner seiner Zeit, sondern auch als einer der scharfsinnigsten Denker, und so hat ihn auch das Mittelalter angesehen, dessen Philosophie in Boethius seine Grundlagen hat. Er war zugleich der geachtetste Mann in Rom, ihm dankten alle Guten, ihn haßten alle Bösen, er hatte die höchsten Würden bekleidet und jetzt waren seine beiden Söhne Consuln. Er stand auf der Höhe des Glückes, auf dem Gipfel seines Ruhmes, als ihn plötzlich der Haß und Neid seiner Gegner in den Abgrund des Unglücks stürzte. Er ward einer Verschwörung gegen Theodorich angeklagt, den der Argwohn gegen die Römer schon längst bitter gestimmt hatte, nach Pavia gebracht und ins Gefängniß geworfen. Kleine Seelen brechen im Unglück zusammen, große zeigen sich erst da in ihrer eigenthümlichen Stärke und Schöne; Boethius war von Allen nur von sich nicht verlassen; er sah dem Tod des Verbrechers entgegen und verlor den Muth nicht; sein Geist erhob ihn über seine Umgebung und er fand Trost in der Wahrheit. Er schrieb die Gedanken, die ihn während seiner sechsmonatlichen Gefangenschaft trösteten, nieder in den fünf Büchern de Consolatione Philosophiae, seiner schönsten Rechtfertigung und dem einflußreichsten und nützlichsten seiner Werke. „Er hat, sagt

5) Vgl. Cardale Note on the saxon dialects am Schluße seiner Vorrede zu Alfreds Boethius.

Schlosser [6]) dadurch Tausenden von Leidenden den Trost der Weisheit ins Herz gegossen und, wenn harte Gewalthaber sie wie ihn mit grausamem Tode verfolgten, ihnen den Himmel offen gezeigt, den jeder Edle in sich trägt; er allein hat die Unglücklichen in den öden Steppen roher Wirklichkeit auf das selige Land der Möglichkeit hingewiesen, und ihnen da, wo die Selbstsucht der Halbbarbaren eine furchtbare Wüste schuf, ewig grünende Auen der Hoffnung und der Liebe bereitet."

Diese Schrift hat Alfred übersetzt und ein Volksbuch für seine Sachsen daraus gemacht. Alfreds Uebersetzung ist daher nicht blos dem Engländer sondern auch dem Deutschen wichtig, als ein werthvolles Denkmal der Muttersprache. Alfred hat aber nicht blos übersetzt, sondern eigentlich selbstständig gearbeitet. Der Text des Boethius war ihm oft nur der Faden, an den er seine eigenen Gedanken anknüpfte. In keiner seiner Arbeiten ist Alfred so selbstständig; nirgends hat er so sehr sein eigenstes Wesen ausgesprochen. Seine Thaten sind groß und erregen unsere Bewunderung; aber hier sehen wir in das Innerste seines Herzens durch tausend und tausend Fenster und lieben ihn. Er spricht selber bald die Heldensprache bald das Liebeswort; er zieht den Schleier weg, der die Tiefen seines Gefühls überdeckt, und reißt uns himmelan im Fluge seiner Gedanken. Hier sehen wir die Nacht seiner Befürchtungen wie das Morgenroth seiner Hoffnungen und den letzten schönen Tag, den sein großer Herrschergeist vor seinen Sachsen ausgebreitet hat, oder noch ausbreiten will.

Alfred hat eine eigene Eintheilung vorgenommen; Boethius Schrift zerfallt in fünf Bücher und diese wieder in Prosen und Metren; Alfred hat das Ganze in 72 Kapitel eingetheilt, denen er eigenthümliche Ueberschriften gab; wir heben zur Probe diejenigen heraus, die das erste Buch des Boethius umfassen.

---

6) Weltgeschichte für das deutsche Volk. Frankfurt 1846. Achte Lieferung S. 601.

Das I. Buch des Boethius enthält 7 Metren und 6 Prosen; Alfred hat es in sechs Capitel eingetheilt, die von ihm folgende Ueberschriften führen: I. Wie die Gothen das Reich der Römer eroberten, und wie Boethius letztere zu befreien suchte, wie Theodorich es entdeckte und ihn ins Gefängniß werfen ließ. II. Wie Boethius im Gefängnisse sein hartes Loos beklagte. III. Wie die Weisheit zu Boethius ins Gefängniß kam und ihn zu trösten begann. IV. Wie Boethius sang und betete und Gott sein Leid klagte. V. Wie die Weisheit ihn tröstete und unterrichtete durch ihre Antworten. VI. Wie sie ihm ein Parabel von der Sonne, den Himmelskörpern und den Wolken erzählte.

Alfred hat das erste Buch des Boethius sehr verändert. Er gibt am Anfang eine historische Einleitung, welche dem Leser die Veranlassung des Werkes erklären und mit der Persönlichkeit des Boethius bekannt machen soll. „In der Zeit als die Gothen aus dem Lande Scythien Krieg begannen mit den Römern und mit ihren Königen, die Rhadagast und Alaric waren, die Stadt Rom im Sturme nahmen und das ganze Königreich Italien, das zwischen den Alpen und der Insel Sicilien liegt, einnahmen; und als nach den erwähnten Königen Theodorich die Herrschaft erlangte — er war aus dem Geschlechte der Amaler und ein Christ, aber er beharrte in der Arianischen Ketzerei — so versprach er den Römern seine Freundschaft, so daß sie ihrer alten Gerechtsame sich erfreuen dürften. Aber er erfüllte dieses Versprechen sehr schlecht und endete bald mit großer Verruchtheit, welche darin bestand, daß er neben andern unzähligen Verbrechen den Befehl gab, den Papst Johann zu tödten. Um diese Zeit war ein gewisser Boethius Consul, was wir Herzog nennen. Dieser war in den Wissenschaften und Staatsgeschäften der Weiseste. Er bemerkte das mannigfache Böse, das der König gegen das Christenthum verübte, sowie gegen die römischen Senatoren. Er erinnerte sich nun der Begünstigungen und der alten Rechte, die sie unter den Cäsaren ihren alten Herren

genossen hatten. Dann begann er zu untersuchen und nachzudenken, wie er das Königreich dem rechtmäßigen Könige entreißen und unter die Herrschaft eines Rechtgläubigen und gerechter Männer bringen könnte. Er schrieb daher insgeheim Briefe nach Constantinopel, welches die Hauptstadt der Griechen und der Sitz ihrer Regierung ist, weil der Kaiser vom Stamm der alten Könige war, und bat ihn, ihnen zu ihrem alten Glauben und ihren Rechten wieder zu verhelfen. Als der König Theodorich dieses erfuhr, gab er Befehl, ihn gefangen und fest zu setzen. Als nun der ehrwürdige Mann in große Schwermuth verfallen war, so war sein Gemüth um so mehr betroffen, als er vorher weltliches Glück genossen hatte; er hoffte daher im Gefängnisse auf keinen Trost, er sank nieder, und lag in tiefer Trauer, und begann zu klagen und sprach und sang also [7]."

Hiermit schließt Alfreds Einleitung; es folgt nun die abgekürzte Uebersetzung der schönen Klage des Boethius über den traurigen Wechsel des Schicksals; der Dichter klagt über sein herbes Geschick und eine bittere Thränenfluth netzt sein Auge. Warum, so trauert er, warum prieset ihr mich so glücklich ihr Freunde; wer so plötzlich fiel, der stand nimmer auf sicherem Grunde. Da naht dem Lager des Boethius eine hehre Frauengestalt, von übermenschlicher Hoheit und Schöne mit durchdringendem Blick; ihr Haupt scheint in den Himmel zu dringen und kein menschliches Auge scheint es zu erreichen. Es ist die Philosophie, welche die Musen aus seiner Nähe verjagt, weil sie durch ihre schmeichelnden Töne seinen

---

7) Tha waes sum consul. that we héretoha hatath. Boethius waes haten. se waes in boceraeftum and on woruld theavum se rihtwisesta. Se tha ongeat tha manigfealdan yfel the se cyning Theodric with tham Christenandome and with tham Romaniscum witum dyde. He tha gemunde thara ethnessa and thara ealdrihta the hi under dam Caserum haefdon heora ealdhlafordum. Tha ongan he smeagan and leornigan on him selfum. hu he that rice tham unrihtwisan cyninge aferran mihte u. s. w.

Schmerz nicht lindern, sondern mit süßem Gifte nähren. Sie setzt sich dann an das Ende seines Lagers, schaut ihm ins ernste trübe Angesicht, das kummervoll den Boden anstiert, und beklagt in den schönen Versen des zweiten Metrums die Verwirrung seines Geistes. — Der, dessen erhabener Geist das geheime Wirken der verborgenen Natur auszuspähen gewohnt war, der die kreisenden Bahnen der Wandelsterne berechnete und vom Rauschen des Oceans und vom Kreislauf des Odems den Grund erforschte, liegt jetzt darnieder; erloschen ist sein Licht, sein Haupt ist gebeugt und er senkt den Blick zur Erde; er hört nicht auf zu klagen, die Philosophie trocknet seine Zähren, und fängt an ihm die Augen zu öffnen; die Nebel seiner Traurigkeit verschwinden, er trinkt Himmelsluft schlägt das Auge auf und erkennt seine Erzieherin. — Wie ruft Boethius aus, du kommst aus des Himmels Höhen du Lehrmeisterin aller Tugend in die Einsamkeit meines Gefängnisses, willst auch du mit mir beschuldigt werden? — Sie zeigt ihm, daß nicht erst jetzt die Weisheit durch die Bösen Gefahren zu bestehen hat, sie führt die Schicksale eines Anaxagoras und Sokrates vor seine Seele; unser Loos ist, den Bösen zu mißfallen. Der Weise aber achtet dessen nicht; sein Geist ist gesichert und geschützt, er ist wahrhaft frei; er hofft und fürchtet nichts und entwaffnet so den Zorn; nur wer ängstlich erbebt und Vieles wünscht, schmiedet sich Sclavenketten. Die Philosophie ermuntert nun den Kranken seine Wunden ihr zu entdecken und ihre Heilmittel anzunehmen; Boethius erzählt dann sein Mißgeschick und klagt, daß während der Unschuldige seiner Würden entsetzt, seiner Güter, seiner Sicherheit selbst aller Vertheidigung beraubt ist, der Schlechte durch Straflosigkeit zum Versuch, durch Belohnungen zum Vollbringen des Bösen aufgemuntert werde, er ruft dann den Erschaffer des gestirnten Himmels an, der den Sternen ihre Bahnen vorschreibt; und Alles nach sicherem Plane regiert, nur die Handlung der Menschen nicht in verdienten Schranken zähmt, daß er auch der Menschen Schicksal auf Erden lenke,

wie er den ganzen Weltlauf regiert. Die Philosophie findet seine Klage gegründet, doch sei Boethius dem Ungestüme der Empfindung unterlegen; weil Schmerz, Zorn und Gram in ihm kämpfen, so ist kein Geist für kräftigere Heilmittel noch nicht empfänglich. Sie zeigt dann, daß all unser Wünschen sich nach Zeit und Verhältnissen richten müsse, daß voreiligem Hasse nie ein freudiges Ende folge. Gott lenke die Welt, die Schicksale hängen nicht von dem Zufall, sondern von der göttlichen Vernunft ab; diese Wahrheit habe Boethius vergessen und habe darum sich seinen leidenschaftlichen Stimmungen überlassen; wer aber den rechten Pfad nicht verfehlen will, der lasse sich weder von Lust noch Leid besiegen, fliehe den Schmerz und zähme seine Hoffnung.

Alfred hat dieses erste Buch des Boethius sehr abgekürzt, nur die Grundgedanken daraus entnommen, nur das 7te Metrum des Boethius übersetzt und nur die schönsten Stellen ausgehoben. Hätte er z. B. die vierte Prosa übersetzen wollen, er hätte für seine Sachsen eine Menge ausführlicher Erklärungen geben müssen; sein Buch sollte aber ein Volksbuch, allgemein verständlich sein, darum verwandelt er die Musen, die das Lager des Boethius umstehen, in weltliche Sorgen, welche die Philosophie verscheucht [8]).

Die Pilosophie übersetzt er mit **wisdom** und **gesceadwisnes**, die mit dem Geiste (mod) des Boethius sich besprechen. Im fünften Kapitel übersetzt Alfred die fünfte Prosa des Boethius frei und hebt besonders das hervor, daß Jeder nur dann verlassen ist, wenn er sich selbst verläßt. Er sucht Alles zu verdeutlichen. Die Philosophie erklärt Boethius, daß Boethius nicht sowohl aus seinem Vaterland vertrieben sei, als er sich vielmehr selbst daraus vertrieben habe, und Alfred erklärt das Vaterland seien die Wahrheiten der Philosophie [9]). Die

---

8) Tha clipode she Wisdom and cwaeth-gewitath nu awirgede woruld sorga of mines thegens mode.

9) Ic ongeat that thu waere utafaren of thines faeder ethele. that is of minum larum.

Philosophie sagt, daß wer innerhalb des Walls dieser Veste (der Philosophie) wohnt, sich nicht fürchtet, die Verbannung zu verdienen, und Alfred setzt bei, daß die Bürger dieser Veste die des himmlischen Jerusalem seien [10]).

Das zweite Buch des Boethius enthält acht Metren und acht Prosen; Alfred hat es in fünfzehn Capitel eingetheilt (VII—XXI).

Das erste Metrum des zweiten Buchs hebt den Wechsel des Glückes hervor, das in seiner Unbeständigkeit allein beständig ist; weil Boethius das nicht bedachte, ward er so sehr in Trauer und Kummer gestürzt; das erste Metrum schildert die Macht des Glücks, das mit stolzem Arme Alles umkehrt. Alfred hat das erste Metrum ausgelassen, die erste Prosa aber ganz übersetzt und sie mit der zweiten und dritten Prosa und dem zweiten Metrum in ein Capitel vereinigt. In der zweiten Prosa hat Alfred eine Veränderung vorgenommen; bei Boethius spricht das Glück [11]), bei Alfred die Philosophie, und Alfred legt ihr Manches in den Mund, was Boethius nicht schrieb. So in der Mitte: „Meine Dienerinnen sind Weisheit, Tugend und wahre Reichthümer; an ihnen hatte ich immer meine Freude, mit ihnen umgebe ich den Himmel und mache das Niedrigste zum Höchsten und das Höchste zum Niedrigsten, bringe Niederes zu dem Himmel und Himmelssegen zu den Niedern. Aber wenn ich mit meinen Dienerinnen emporsteige, dann sehen wir auf diese stürmische Welt hernieder, wie der Adler, wenn er über den Wolken schwebt, über den Stürmen, die ihn nicht treffen.“ Alfred übersetzt im zehnten und eilften Capitel die vierte Prosa des Boethius. Er ist bald kürzer, bald ausführlicher, je nach seinem Gefühle. An einer Stelle verräth er vielleicht sein eigenes Gefühl für seine Gattin. Es ist in der vierten Prosa die Stelle, da die Philosophie Boethius vorhält, daß er nicht

10) wa beoth thaere heofencundan Jerusalem burgware.

11) Vellem autem pauca tecum fortunae ipsius verbis agitare. *II.* 2.

Alles verloren habe, da er einen Symmachus noch habe, ein so edles Weib und zwei so ausgezeichnete Söhne. Vivit uxor ingenio modesta, pudicitiae pudore praecellens, et ut omnes ejus dotes breviter includam, patri similis. Vivit, inquam, tibique tantum vitae hujus exosa spiritum servat. Quo uno felicitatem minui tuam, vel ipsa concesserim, tui desiderio lacrymis ac dolore tabescit. Quid dicam liberos consulares. „Wie, übersetzt Alfred, lebt nicht deine Gattin noch, die Tochter desselben Symmachus, und sie ist so klug und bescheiden! Alle andern Frauen übertraf sie an Tugenden; ihr herrliches Wesen bezeichne ich in den wenigen Worten, wenn ich sage, sie ist gleich ihrem Vater in allen guten Eigenschaften. Sie lebt nur für dich, für dich allein, denn sie liebt Nichts außer dir. Sie hat genug in diesem Leben von Allem, was die Welt beut, aber sie verschmäht Alles, nur dich nicht; sie weist Alles zurück, weil sie dich nicht hat; nur du fehlst ihr; seit du ihr ferne bist, hat Nichts einen Werth in ihren Augen. Sie ist aus Liebe zu dir abgezehrt und in Thränen und Kummer dem Tode nahe [12]."

Ein hoher Grad von Cultur war unter den Angelsachsen im 8. Jahrhundert herrschend geworden; das Land hatte viele Klöster, Dichter und Schriftsteller traten auf; Angelsachsen zogen aus, um in fernen Ländern das Christenthum und die Elemente der Cultur zu verbreiten. In dem Jahrhundert, in welchem Alfred lebte, nahten aber auf einmal furchtbare Zerstörer; jede Blüthe ward von ihnen geknickt, der Pesthauch, unter dem Alles starb, ging vor ihnen her; Furcht, Betäubung, Schrecken herrschte wohin sie kamen; jede Hand erlahmte, jede Kraft verzweifelte am Erfolg. — Die Könige dieser Schrecken waren die Normannen. Zwar gehörten sie zu demselben Volke wie die Sachsen, zwar sprachen sie

---

12) viri consulares übersetzt Alfred mit ealdormen and gethealhteras.

dieselbe Sprache: aber sie nannten sich noch Söhne Odins, und unerschüttert war noch ihr Glaube an den Bestand der alten Götter, ja er war sogar fanatisch geworden; mit glühendem Hasse verfolgten sie das Christenthum, als Bastarde und Abgefallene sahen sie die bekehrten Germanen an; sie erschlugen die Mönche, verbrannten die Klöster und machten Pferdeställe aus den Kirchen; „wir haben eine Messe mit den Lanzen gesungen, die von früh bis spät Abends gedauert hat," sagten sie mit blutigem Hohn. Der Gluth ihres Fanatismus glich die Wildheit ihres Charakters und die Unersättlichkeit Ihrer Habsucht; ihre Seelen waren von Stahl und ihre Herzen von Eis. Ein mächtiger Drang nach Herrschaft, ein dunkles Gefühl dessen, was sie einst der Welt sein sollten, trieb diese wilden Söhne der Natur hinaus in Gefahr und Tod. Wer sollte es glauben, daß dieses Eis einst schmelzen und der blüthenreiche Frühling des Ritterthums hier erwachsen sollte? daß diese Männer einst ausziehen würden, um das Grab des Heilands zu erobern, und daß sie einst die Pfleger eines neuen Geistes würden?

England hatte Außerordentliches unter ihnen zu erdulden, unsäglich war das Elend, das sie dem Lande bereiteten; selbst Alfred vermochte lange der Noth nicht zu steuren, einmal war sein Reich in ihrem Besitz und er selbst irrte als einsamer Flüchtling umher; aber bald bezwang sein Heldengeist alle Hindernisse und alle Gegner und goß neue Kraft in seine Sachsen; sein Stern, der vor kurzem erloschen schien, ging in neuem Glanze auf; er bezwang seine Feinde, die sich ihm unterwerfen oder England räumen mußten. Ein neuer schöner Tag brach an für England; Alfred heilte die Wunde, die dem Lande geschlagen war, und that Alles, um den Geist seiner Bewohner zu heben. Der Krieg verhärtet die Menschen, Alfreds Unterthanen sollten aber Menschen sein; der Mensch ist aber nur Mensch durch die Bildung, und diese in England zu verbreiten war Alfred eifrigst bestrebt, nachdem die Normannen bezwungen waren.

Alfreds Vorrede zu seiner Uebersetzung des Pastorale Gregors des Großen gibt den besten Aufschluß über die damaligen Zustände und Alfreds Bestrebungen. „Ich habe oft darüber nachgedacht, sagt hier Alfred, was für weise Männer früher in England gelebt haben, sowohl im weltlichen als im geistlichen Stande und wie glückliche Zeiten damals für England waren und wie seine Könige Gott und seinem geschriebenen Willen gehorchten; wie sie im Frieden zu Hause sicher waren, und im Kriege nach außen ruhmvoll und kräftig auftraten und durch Klugheit und Weisheit sich auszeichneten; wie die Geistlichen so eifrig waren im Lehren und Lernen und in Erfüllung aller Pflichten, die sie Gott schuldig sind; wie die Fremden um Weisheit und Gelehrsamkeit zu suchen in unser Land kamen und wir uns jetzt um jene ins Ausland wenden müssen. So sehr sank jedoch die Gelehrsamkeit bei dem englischen Volke, daß diesseits des Humber sehr Wenige waren, welche auch nur die gewöhnlichen Gebete im Englischen verstehen, oder irgend eine Schrift aus dem Lateinischen ins Englische übersetzen konnten; so Wenige, die dieß konnten, gab es, daß ich mich auch keines Einzigen von der südlichen Seite der Themse erinnern kann aus jener Zeit, in der ich die Regierung antrat, Dank dem allmächtigen Gotte, daß jetzt Einige auf dem Stuhle sind, die dieß zu lehren vermögen. — Bedenke, fährt Alfred fort, welche Strafen uns einst treffen, wenn wir weder die Weisheit selbst geliebt, noch sie unseren Nachkommen hinterlassen haben; wir lieben nur den Namen Christen, erfüllen aber die Christenpflicht nicht. — Wenn ich daran dachte, wie einst Tempel durch ganz England voll von Schmuck und Büchern standen, so wunderte ich mich oft, warum jene berühmten weisen Männer, die in England blühten und jene Bücher alle gelesen hatten, nicht einen Theil davon in unsere Muttersprache übertragen wollten. Ich antworte mir dann selber: Unsere Vorfahren haben

nie geahnt, daß die Menschen je so träge würden und die Wissenschaft je so sinken könnte; daher machten sie absichtlich keine Uebersetzungen und dachten, die Wissenschaft würde in diesem Lande um so mehr gewinnen, je mehr Sprachen die Unsern erlernten. Da kam mir aber in den Sinn, daß das Gesetz Gottes zuerst in hebräischer Sprache geschrieben war, und dann die Griechen es in ihre und später die Lateiner es gleichfalls in ihre Sprache und endlich jedes christliche Volk wenigstens einen Theil davon in seine Sprache übersetzt hat. Darum halte ich es für sehr gut, daß wir einige Bücher, deren Lektüre wir für sehr nothwendig halten, in die Allen verständliche Sprache übertragen, und daß wir es durchsetzen — was wir auch mit Gottes Hülfe, wenn der Friede bleibt, sehr leicht durchsetzen können, — daß die gesammte Jugend in England und besonders die Freigebornen und Vermöglichen lesen lernen müssen, und keine Kunst lernen dürfen, bevor sie englische Schriften lesen können. Nachher sollen die Lehrer diejenigen, welche sie weiter unterrichten, und zu höhern Graden bringen wollen, Latein lehren." Die Gedanken, welche Alfred in seinen Büchern niedergelegt hat, will er also zum Gemeingut seines Volkes machen. Alfreds Gedanken sind großartig und wahr, und um sie näher zu bezeichnen, heben wir aus seiner Bearbeitung des Boethius noch einige heraus, die ihm selber angehören und die er nicht aus dem Buche des Philosophen entnommen hat.

Im fünfzehnten Kapitel gibt Alfred eine Ueberarbeitung des 5. Metrums des Boethius. Es schildert das goldene Zeitalter und Alfred hat einige charakteristische Züge beigefügt, wie aus einer Vergleichung beider hervorgeht. Alfreds Schilderung lautet: „O wie glücklich war die erste Zeit dieser Welt, da Jeder sich mit den Früchten der Erde begnügte. Da gab es noch keine glänzenden Häuser, oder mannigfaltige köstliche Speisen und Getränke, die Menschen waren nicht gierig nach

kostbaren Kleidern; denn solche gab es noch nicht, wie jetzt, auch hörte und sah man Nichts davon. Sie kümmerten sich nicht um Ueppigkeit, sondern folgten mäßig der Natur. Sie aßen immer nur einmal des Tages und zwar am Abend; sie aßen die Früchte der Bäume und Kräuter; sie tranken den Wein nicht lauter und wußten noch nicht, ihn mit Honig zu mischen; auch verlangten sie keine seidenen Kleider mit schillernden Farben; sie schliefen immer unter dem Schatten der Bäume und tranken reines Quellwasser. Kein Kaufmann sah das Eiland oder die Küste; Niemand hörte von Heeren auf Schiffen oder vom Krieg; noch war die Erde nicht mit dem Blut Erschlagener besudelt, noch nie war Jemand verwundet; sie sahen noch nicht auf übelwollende Menschen; Ehrenstellen hatten sie noch keine, auch liebten sie diese nicht. Ach daß unsere Zeit nicht so werden kann! Aber nun ist die Habgier der Menschen brennend wie das Feuer in der Hölle, wie das Feuer, das in dem Berge Aetna auf der Insel Sicilien ist; immer brennt der Berg von Schwefel und verzehrt alle Stellen rings in der Nähe. O des Mannes, der zuerst in der Erde grub nach Gold und Edelsteinen, und den gefährlichen Schatz fand, der vorher verborgen und mit Erde bedeckt war."

Im 16. Kapitel finden wir Alfred's schöne und wahre Anschauungen über Macht und Würde; die 6. Prosa des Boethius war nur der Leitfaden, an den er seine eigenen Gedanken knüpfte, welche ich hier wieder gebe.

Es ist ein König, der also spricht:

„Ihr überschätzet die irdische Macht und Würde, weil ihr die himmlische Macht und Würde, die euer eigen ist, nicht kennt und erwäget, woher sie kam. Wie dann, wenn dieses Vermögen und diese eure Macht an den schlechtesten Mann kommen sollte und an denjenigen, der es am wenigsten verdient, wie es demselben Theodorich geschah und früher dem Kaiser Nero und noch Vielen gleich ihnen? Wird er nicht

thun, wie sie thaten und noch immer thun, all die Reichen, welche unter ihm sind, erschlagen und vernichten, wer immer ihm nahe ist, wie die Flamme das trockene Heidegras aufzehrt, oder wie der feurige Schwefel den Berg Aetna auffrißt, der auf der Insel Sicilien ist. — — Wenn es sich aber zu irgend einer Zeit trifft, was sich jedoch selten trifft, daß Macht und Würde an einen guten Mann kommen, und an einen weisen Mann, was ist dann hoch zu achten? der gute König, wenn man auch seine Güte und Würdigkeit wegnimmt; die Macht nicht. Denn die Macht ist niemals gut, wenn der nicht gut ist, welcher sie besitzt [13]). Daher kommt Niemand durch Macht zu Tugenden und Verdienst, sondern durch seine Tugenden und Verdienste kommt er zu Ansehen und Macht. Darum ist Niemand besser wegen seiner Macht, sondern wegen seiner Tugenden ist er gut, wenn er gut ist; und wegen seiner Tugenden verdient er die Macht, wenn er sie verdient. Strebet daher nach Weisheit, und wenn ihr sie habt, mißachtet sie nicht. Denn ich sage euch, daß ihr durch sie ohne allen Zweifel zur Macht kommen werdet, auch wenn ihr nach der Macht nicht gierig seid; ihr braucht euch um die Macht nicht zu kümmern, oder darnach zu drängen; seid ihr nur weise und gut, so wird sie euch folgen, auch wenn ihr nicht darnach strebt." Die Macht eines Königs hat aber auch ihre Grenzen. Alfred sagt:

„Worin kann ein Mann dem andern schaden, außer an seinem Leibe und seinen Gütern; Niemand kann der vernünftigen Seele schaden oder verursachen, daß sie nicht ist, was sie ist; dieß sieht man sehr deutlich aus der Geschichte eines römischen Edelmanns, welcher Liberius hieß [14]). Er ward gefoltert, weil er seine Genossen nicht angeben wollte, die sich mit ihm gegen den König verschworen, der mit Unrecht

---

13) Fortham the se anweald naefre ne bith god. buton se god sie the hine haebbe.

14) Alfred nimmt liberum quendam für einen eigenen Namen, es wird dieß aber vom Philosophen Zeno erzählt.

zur Herrschaft über sie gelangt war; als er nun vor den wüthenden König gebracht wurde, und dieser ihm befahl, seine Mitverschwornen anzuzeigen, biß er sich seine Zunge ab und spie sie dem Tyrannen ins Gesicht. So kam es, daß dem Manne das zu Lob und Ehre gereichte, was der ungerechte König ihm zur Strafe bestimmt hatte."

Alfred fährt dann fort über den Werth der irdischen Güter: „Hätten die Güter dieses Lebens Kraft durch sich selbst, wären sie gut durch ihre eigene Natur, dann würden sie immer bei dem sein, welcher Gutes mit ihnen bewirkte und nicht Schlimmes. Wo aber immer sie gut sind, sind sie gut durch die Güte des Mannes, der Gutes mit ihnen wirkt, und er ist gut durch Gott. Und wo ein böser Mann sie besitzt, sind sie bös durch des Mannes Bosheit, der bös mit ihnen thut und durch den Bösen [15]). Was hat denn der Reichthum Gutes, wenn er den grenzenlosen Begierden des Elenden nicht genügen kann. Oder Macht, wenn sie ihren Besitzer nicht mächtig machen kann, sondern die schlechten Leidenschaften ihn mit ihren unauflöslichen Fesseln fetten!"

Das siebente Metrum und die siebente Prosa des Boethius enthalten eine Beweisführung, daß auch der Ruhm nur enge Grenzen hat und den unsterblichen Geist nicht befriedigen kann. Alfred hat dieß sehr frei und sehr schön bearbeitet und Eignes beigefügt. „Ihr arbeitet für den Ruhm, sagt er, und verachtet die Herrlichkeit eures Gemüthes, Verstandes und der Vernunft und wollt den Lohn eurer guten Thaten von andrer Leute Rede haben. Sehet vielmehr auf den Lohn, den ihr von Gott suchen sollt." „Wer immer, fährt er Cap. 19 fort, eitle Namen und nutzlosen Ruhm

15) Ac thaer thar hi gode beoth. thonne beoth hi thurh thaes godan monnes god the him god midwyrkth. and se bith thurh God god. Gif hinne thonne yfel mon haefth. thonne bith he yfel thurh thaes monnes yfel the him yfel mid deth and thurh deofel.

haben will, laßt ihn einmal nach allen vier Seiten umsehen, wie geräumig der Himmel ist, und wie eng die Fläche der Erde, obschon sie uns so weit scheint. Dann möge er sich der Ausbreitung seines Ruhms schämen, weil er ihn nicht einmal über die kleine Erde ausbreiten kann. O ihr Stolze, wie seid ihr so begierig mit eurem Nacken dieses verhängnißvolle Joch zu tragen. Oder warum strengt ihr euch so fruchtlos an, um euern Namen über so manche Nationen auszubreiten. Wenn auch die fernsten Nationen euch erheben und in ihren Sprachen euern Namen preisen und wenn in manchen Einer von edlem Geschlechte und in Reichthum und Glück auch blüht; der Tod kümmert sich doch Nichts um Dinge dieser Art, er verachtet den Adel, verschlingt den Reichen wie den Armen und macht so beide gleich. Was sind jetzt die Gebeine des berühmten und weisen Künstlers Weland oder wer weiß, wo sie waren [16]?"

Das 21te Capitel enthält statt des 8ten Metrums des Boethius eine ganz selbstständige Arbeit. „Ein Schöpfer ist unzweifelhaft und er ist der Herr des Himmels und der Erde und aller sichtbaren und unsichtbaren Geschöpfe. Er ist der allmächtige Gott; ihm dienen alle Geschöpfe, welche dienen, sowohl diejenigen, welche Verstand haben, als diejenigen, welche keinen Verstand haben, sowohl diejenigen, welche wissen, daß sie ihm dienen, als diejenigen, welche es nicht wissen. Derselbe setzte unveränderliche Gesetze und Gewohnheiten fest und einen Einklang (Harmonie) der Natur für alle seine Geschöpfe, die fort dauern soll, wie und so lang er will. Die Bewegung der kreisenden Körper kann nicht gehemmt, und nicht aus ihrer Bahn gerückt werden und aus der Ordnung, die ihnen gesetzt ist. Aber der Schöpfer hat an seinem Zügel alle festgehalten und gehemmt und angetrieben, daß sie nicht stille halten können, noch sich weiter be-

16) Goldsmith ist Mißverständniß von Fabricius; über Weland siehe Cardale.

wegen, als die Länge seines Zügels es ihnen gestattet. So beaufsichtigt der allmächtige Schöpfer alle seine Geschöpfe mit seiner Macht, daß eines mit dem andern streitet und es doch unterstützt, so daß sie nicht auseinander fahren können, sondern immer in derselben Bahn sich wälzen, die sie schon vorher durchliefen, und so immer von neuem beginnen. Sie sind so mannigfaltig, daß entgegengesetzte Naturen mit einander streiten und sie dennoch fest zusammenhalten. So Feuer und Wasser, und Land und Meer und viele andere Geschöpfe, welche immer im Streite mit einander liegen werden, und doch so zu einander passen, daß sie nicht blos einander begleiten, sondern daß auch keines ohne das andere sein kann. Aber immer muß ein Gegensatz den andern mäßigen. So hat der allmächtige Gott sehr weise und sehr geschickt einen Wechsel in allen Dingen festgesetzt. So Frühling und Herbst; im Frühling blüht es, im Herbste reift es; so Sommer und Winter; im Sommer ist es warm, im Winter kalt. So bringt auch die Sonne lichte Tage, und der Mond gibt Helle in der Nacht, durch die Kraft desselben Gottes; derselbe hält die See ab, daß sie die Schwelle des Landes nicht übertritt, sondern er hat ihre Grenzen so festgesetzt, daß sie ihr Gebiet nie über das ruhige Land ausdehnt. Durch dieselbe Vorsehung ist ein gleicher Wechsel der Ebbe und Fluth angeordnet. Dieselbe Anordnung läßt er bestehen, so lang er will. Wenn er aber die Zügel nachläßt, mit denen er die Geschöpfe eingeschränkt hat, dann werden sie die Harmonie vergessen, die sie jetzt inne halten, und jedes mit dem andern nach seinem Triebe streiten, und ihre Begleitung vergessen, diese Erde zerstören und sich zuletzt selber vernichten. Derselbe Gott verbindet die Menschen durch Freundschaft und einiget sie durch tugendhafte Liebe. Er bringt Freunde und Genossen zusammen, so daß sie an der Eintracht und Freundschaft festhalten. O wie glücklich würden die Menschen sein, wenn ihre Seelen so richtig, so eingerichtet, so geordnet wären, wie die andern Geschöpfe sind.“ —

Kap. 24. (Boet. 3, Prose 2.) spricht Alfred vom höchsten Gute: „Alle Sterblichen quälen sich mit vielen und mannigfaltigen Aengsten, und alle wünschen auf verschiedenen Pfaden zu Einem Ziele zu kommen; d. i. sie verlangen, durch verschiedene Mittel zu Einem Glück zu kommen, und das ist Gott. — Es ist offenbar dieß das höchste Glück, denn es ist sowohl die Spitze als die Blüthe alles Guten. Was ist denn das Anderes, als das höchste Glück, welches die anderen Seligkeiten alle in sich vereint, einschließt und gewährt; ihm fehlt keine, es braucht auch keine, denn sie kommen alle von ihm und gehen alle zu ihm zurück, wie alles Wasser vom Meer kommt und wieder zum Meer zurückkehrt? Da ist kein kleiner Quell, der nicht die See sucht, und wieder aus der See in die Erde zurückkehrt, und so fließt er allmählig durch die Erde bis er wieder zur nämlichen Quelle kommt aus der er floß, und so wieder zurück zur See."

In Kap. 25. (Boeth. 3. Metr. 2.) kommt Alfred noch einmal auf seine Naturphilosophie zurück. „Wundervoll lenkt der Herr alle Geschöpfe mit den Zügeln seiner Macht, und erhält und regelt alle Wesen in Ordnung, und bindet sie mit unauflöslichen Ketten, so daß jedes Geschöpf durch seine Art in gewissen Schranken gehalten ist, außer den Menschen und einigen Engeln, die bisweilen aus ihrer Art schlagen. So der Löwe, obschon er zahm ist und feste Ketten trägt und große Liebe und Furcht vor seinem Meister hat; wenn er Blut leckt, so vergißt er augenblicklich seine neue Zahmheit und fällt in die Wildheit seiner Race; er beginnt zu brüllen und seine Ketten zu zerreißen und zerfleischt zuerst seine Führer und dann was immer er trifft, Menschen oder Thiere. So thun auch die Waldvögel; sind sie noch so gezähmt, so verschmähen sie doch ihre Lehrer und bleiben bei ihres Gleichen, wenn sie in den Wald zurückkommen; mögen ihre Lehrer ihnen auch dieselben Speisen vorhalten, durch die sie vorher gezähmt wurden, sie kümmern sich nicht darum und freuen sich des Waldes; es scheint ihnen lieblicher, daß der Wald von ihrer Stimme

eberhallt und daß sie den Gesang anderer Vögel hören.
) ist es auch mit den Bäumen, deren Natur es ist, auf-
ht zu stehen; wenn du auch einen Ast zur Erde beugst, so-
ld du ihn gehen lässest, so springt er auf und bewegt sich
ch seiner Art. So macht es auch die Sonne, wenn sie
ch Nachmittags sinkt und sich zur Erde neigt, so sucht sie
ch wieder ihre Art und kehrt auf unbekannten Wegen zum
rt ihres Aufganges zurück und steigt dann höher und höher,
s sie so weit kommt, als ihre höchste Natur ist. So thut
des Geschöpf; es strebt sich zu entwickeln und nach seiner
atur, und ist freudig, wenn es dahin kommt. Es gibt kein
eschöpf, das nicht dahin zurückzukommen strebt, woher es
m, das ist zum Frieden und zur Ruh. Die Ruhe ist bei
ott und ist Gott; aber jedes Geschöpf dreht sich um sich
bst, gleich einem Rad, und es wendet sich so, daß es wie-
r dahin kommen möge, wo es vorher war, und dasselbe
in möge, was es vorher war, und so oft es sich auch um
h selbst gedreht, wieder sey, was es vorher war, und wie-
r thun könne, was es vorher that."

Kap. 27. § 2. (Boeth. 3. Prose 4.) sagt Alfred:
Jede Tugend hat ihre eigene Trefflichkeit, und die Vor-
efflichkeit und Würde, welche sie hat, verleiht sie unmittel-
r Jedem, welcher sie liebt. So ist Weisheit eine Tugend,
d hat vier andere Tugenden in sich, von denen Klugheit
: eine, Mäßigung die andere, Tapferkeit die dritte, und
erechtigkeit die vierte ist. Die Weisheit macht ihre Freunde
eise und klug und gemäßigt und ausdauernd und gerecht,
d erfüllt den, welcher sie liebt, mit jeder guten Eigenschaft.
as können diejenigen, welche die Macht über diese Welt
sitzen, nicht vollbringen. Sie können denen, die sie lieben,
cht eine Tugend verleihen; trotz all' ihrem Reichthum, wenn
sich diese Tugend nicht erworben haben. Daher ist es
ır, daß die Reichen in weltlicher Macht keine eigene Würde
iben, sondern der Reichthum ist an sie von außen gekommen
d sie können von außen nichts haben, das ihnen eigen ge-

hört. Betrachte nun, ob Jemand weniger ehrwürdig ist, weil ihn Andere gering schätzen; wenn irgend Jemand am wenigsten zu ehren ist, so ist dieß ein närrischer Mann, jemehr Ansehen er hat; daher ist es hinreichend deutlich, daß Macht und Reichthum ihren Besitzer nicht ehrwürdiger machen können; sie machen ihn noch weniger ehrwürdig, da sie zu ihm kommen, wenn er nicht vorher schon tugendhaft war."

Den Satz des Boethius: „Tum ego, Scis, inquam, ipsa, minimum nobis ambitionem mortalium rerum fuisse dominatam, sed materiam gerendis rebus optavimus, quo ne virtus tacita consenesceret," der die 7te Prosa beginnt, hat Alfred zu einem ganzen Capitel überarbeitet, indem er von sich selber spricht: „O Weisheit, du weißt sicher, daß die Gier nach Größe der irdischen Macht mir nie sehr gefiel, daß ich nie sehr nach dieser irdischen Macht strebte. Aber ich war doch sehr begierig nach Stoff für das Werk, das zu vollenden mir geboten war, auf daß ich mit Ehren und Geschick die Macht, welche mir anvertraut war, leiten und ausüben möchte. Du weißt ja, daß Niemand eine Kraft oder Uebung zeigen oder eine Macht ausüben kann, ohne Stoff und Werkzeuge. Eines Königs Stoff und Werkzeug aber, mit dem er regieren soll, das ist ein wohlbevölkertes Land. Er muß Priester, Soldaten und Arbeiter haben [17]). Du weißt, daß ohne diese Werkzeuge kein König seine Kunst zeigen kann. Das Material, das er außer den Werkzeugen haben muß, besteht in Vorräthen, das ist: Land zum bewohnen, Gaben, Waffen, Speisen, Getränke und Kleider, und was immer für diese drei Klassen nothwendig ist; ohne sie kann er den Vorrath nicht aufbewahren, ohne den Vorrath Nichts von den Dingen thun, die er zu vollenden berufen ist. Darum wünschte ich Stoff, um meine Macht zu üben, auf daß meine Gaben und meine Macht nicht vergessen und verborgen bleiben möchten. Denn jede Kraft und jede Macht ist bald ver-

17) He sceal haebban gebed men and fyrd men and weork men.

ket und in Schweigen vergraben, wenn sie ohne Weisheit ; keine Vollendung ohne Weisheit; denn was in Thorheit than ist, das kann man nicht für Kraft halten. — Das muß noch insbesondere sagen, daß ich mit Ehren zu leben wünsche, lange ich lebe, und nach meinem Leben den Männern, die nach r kommen, mein Andenken in guten Werken hinterlassen möch- [18])." Ergreifend redet Alfred Kap. 23 § 4 die Gottheit an: „O Gott, wie groß, wie wundervoll bist du! Der du e deine Geschöpfe, sichtbare und unsichtbare, wundervoll schaffen hast und sie weise regierst! Der du die Zeiten vom ifang der Erde bis an ihr Ende geordnet hast, so daß sie n dir ausgehen und zu dir zurückkommen. Der du alle be- eglichen Geschöpfe nach deinem Willen erregest, während du bst unveränderlich und unbeweglich bleibst! Denn Keiner mächtiger als du, noch Einer dir gleich! Kein Zwang it dich gelehrt das zu machen, was du geschaffen hast, son- rn durch deinen eigenen Willen und deine eigene Macht ist du Alles gethan, obschon du Nichts bedurftest. Wun- rvoll ist die Art deiner Güte, denn es ist Alles eins, du id deine Güte! — Das Gute kam zu dir nicht von außen, ndern es ist dein eigen; aber alles Gute, was wir in eser Welt haben, kommt zu uns von außen, nämlich von r! Du hast keinen Neid gegen irgend Etwas, weil Niemand aftvoller ist als du, und Keiner dir gleich; denn du durch inen Rath allein hast alles Gute bezeichnet und ausgeführt; liemand gab dir ein Vorbild, denn Keiner war vor dir, er irgend Etwas oder Nichts zu schaffen vermochte; sondern u selbst hast alle Dinge sehr schön und sehr gut geschaffen nd du selbst bist das höchste Gut und die höchste Schön- eit. Wie du es dachtest, so hast du diese Welt gemacht, und

8) Thaet is nu hradost to secganne. that ic wilnode weorthfullice to libanne tha hoile the ic lifede and aefter minum life tham monnum to laefanne. the aefter me waern min gemynd on godum weoreum.

lenkest sie wie du willst, und du selbst theilest alles Gute aus, wie du willst. Du hast alle Geschöpfe einander gleich gemacht und in manchen Beziehungen ungleich; obschon du allen Dingen insbesondere Namen gegeben hast, so gabst du ihnen doch einen gemeinsamen Namen und nanntest sie Welt. Doch hast du diesen einen Namen wieder in vier Elemente getheilt, eines ist Erde, das andere Wasser, das dritte Luft, das vierte Feuer. Jedem von ihnen hast du seine besondere Stelle angewiesen, und dennoch ist mit dem andern jedes eingereiht und friedlich durch dein Gebot verbunden, so daß keines die Grenzen des anderen überschreitet, und das Kalte vom Heißen leidet oder das Nasse vom Trockenen. Die Natur der Erde und des Wassers ist kalt; die Erde ist trocken und kalt, und das Wasser naß und kalt; aber die Luft ist dadurch ausgezeichnet, daß sie kalt oder naß oder warm ist. Es ist auch kein Wunder, denn sie ist zwischen der trockenen und kalten Erde und dem heißen Feuer. Das Feuer ist am höchsten über allen weltlichen Geschöpfen. Wundervoll ist dein Plan, den du in beider Hinsicht ausgeführt hast; du hast die Geschöpfe so wohl mit einander verbunden und vermischt; die trockene und kalte Erde unter das kalte und nasse Wasser, auf daß das sanfte und fließende Wasser einen Boden habe auf der festen Erde, weil es nicht selber stehen kann; aber die Erde hält es und saugt es einigermaßen ein, und durch diese Bewässerung ist sie erleichtert, so daß sie wächst und blüht und Früchte hervorbringt. Denn wenn das Wasser sie nicht befruchtete, so würde sie trocken werden, und vom Winde wie Staub oder Asche auseinander getrieben. Nichts Lebendes könnte sich der Erde erfreuen oder des Wassers, oder der Kälte wegen in einem von beiden wohnen, wenn du nicht ein wenig Feuer unter sie gemengt hättest. Mit wundervollem Geschick hast du bewirkt, daß das Feuer die Erde und das Wasser nicht verbrennt, da es mit beiden verbunden ist; noch daß Wasser und Erde ganz das Feuer auslöschen. Des Wassers eigenes Gebiet ist auf der

Erde und in der Luft und am Himmel; des Feuers Stelle jedoch ist über allen sichtbaren weltlichen Dingen, und obschon es mit allen Elementen gemischt ist, vermag es doch nicht eines von ihnen zu überwältigen, weil der Allmächtige es nicht gestattet. —

Die Erde dann ist schwerer und dicker als die andern Elemente, weil sie niedriger ist, als irgend ein anderes Geschöpf, den Himmel ausgenommen; denn der Himmel dehnt sich selber jeden Tag aus, nach außen, und obschon er ihr nie nahe kommt, so ist er ihr doch an jeder Stelle gleich nahe, nach oben und unten. Jedes Element, von dem wir oben gesprochen haben, hat abgesondert sein eigenes Gebiet; und dennoch ist jedes mit dem andern gemischt; weil keines von den Elementen ohne das andere existiren kann, obschon es im andern nicht sichtbar ist. So ist Wasser und Erde von unwissenden Menschen sehr schwer im Feuer zu sehen oder zu entdecken, und dennoch sind sie damit gemischt. So ist auch Feuer in Steinen und im Wasser sehr schwer zu sehen, aber dennoch ist es da. Du bindest das Feuer mit ganz unauflöslichen Ketten, damit es nicht an seine eigene Stelle geht, wo das mächtigste Feuer ist, über uns; sonst würde es die Erde verlassen, und alle Geschöpfe umkommen vor übermäßiger Kälte. Du hast die Erde sehr wundervoll und fest eingerichtet, so daß sie auf keiner Seite sinkt, noch auf irgend einem irdischen Dinge aufsteht, noch hält sie irgend ein irdisches Ding aufrecht, daß sie nicht fallen kann, und es ist nicht leichter für sie hinab- als hinaufzufallen. — Du bewegst die dreifache Seele in entsprechenden Gliedern, so daß nicht weniger Seele im kleinsten Finger ist, als im ganzen Körper. Ich nannte die Seele dreifach, denn die Philosophen sagen, daß sie drei Naturen hat. Eine dieser Naturen ist, daß sie will; die andere ist, daß sie fühlt; die dritte ist, daß sie denkt. Zwei dieser Naturen haben die Thiere wie die Menschen; eine von ihnen ist der Wille, die andere ist das Gefühl; aber der Mensch allein hat Vernunft, und kein anderes Geschöpf.

Daher überragt er alle irdischen Geschöpfe durch den Gedanken und durch den Verstand. Denn die Vernunft soll sowohl den Willen als das Gefühl beherrschen, weil sie das hervorragende Vermögen der Seele ist. So hast du die Seele geschaffen, daß sie sich immer um sich selbst bewegen soll, wie der ganze Himmel sich dreht, oder, wie ein Rad sich dreht, forschend nach ihrem Schöpfer oder nach ihr selbst, oder nach diesen irdischen Dingen. Wenn sie nach ihrem Schöpfer sucht, erhebt sie sich über sich selbst; wenn sie nach sich selbst sucht, ist sie in sich selbst; und sie ist unter sich selbst, wenn sie diese irdischen Dinge liebt und bewundert. — Du, o Herr, wirst den Seelen eine Wohnung in dem Himmel gewähren und wirst sie dort beschenken mit würdigen Gaben, jeder nach ihrem Verdienst, und du wirst sie dort sehr hell strahlen lassen, und immer in wechselndem Glanz, manche mehr, manche minder hell, wie die Sterne, jede nach ihrem Verdienst. — Du, o Herr, vereinst die himmlischen Seelen und die irdischen Körper, und verbindest sie in dieser Welt; wie sie von dir kommen, so sollen sie auch wieder zu dir zurückstreben. Du hast diese Erde mit mancherlei Arten von Thieren angefüllt, und nachher mit allerlei Saamen von Bäumen und Pflanzen besäet. — Verleihe nun, o Herr, unsern Seelen, daß sie durch die Hindernisse dieser Welt zu dir emporsteigen, und zu dir kommen aus diesen Mühen heraus; und daß mit den offenen Augen unserer Seel' wir sehen mögen den höchsten Quell alles Guten! das bist du! Gewähre uns denn gesunde Augen unserer Seele, und erleuchte die Augen mit deinem Licht, denn du bist der Glanz des wahren Lichtes, und die süße Ruhe des Gerechten, und du wirst bewirken, daß sie dich erblicken. Du bist aller Dinge Anfang und Ende; du trägst alle Dinge ohne Mühe; du bist sowohl der Weg als der Führer und das Ziel, wohin der Weg leitet; alle Menschen streben zu dir!"

Boethius bringt keinen einzigen christlichen Trostgrund, obschon ein solcher ihm oft viel näher gelegen wäre, als ein

philosophischer. Die Frage nach dem Warum hat schon Viele beschäftigt; im Lob des Verfassers überbot von Cassiodor an ein Schriftsteller den andern [19]; warum aber im ganzen Buche auch nicht eine Spur von Christenthum ist, suchte man sich auf verschiedene Weise zu erklären. Glarean hielt das ganze Buch für unächt, Bertius für unvollständig, Gervaise allegorisirte die im Buche redende Philosophie zum Sohne Gottes. Hand [20]) erklärt darum geradezu: „Boethius ist nie Christ gewesen, sondern als heidnischer Philosoph gestorben; der Verfasser der unter Boethius Namen verbreiteten christlichen Schriften ist von dem Philosophen Boethius zu unterscheiden. Boethius wurde allein wegen politischer Verhältnisse verurtheilt und hingerichtet." Desgleichen erklärt Ritter [21]): „Boethius gehört Verhältnissen des Lebens an, in welchen er den Einflüssen des Christenthums sich nicht entziehen konnte; er gebraucht auch wohl Gedanken und Sprüche, welche der heiligen Schrift entnommen sind; aber nirgends bekennt er sich ausdrücklich zur christlichen Religion, nirgends zeigt er eine Frömmigkeit christlicher Farbe, oder eine Anhänglichkeit an die unterscheidenden Lehren des Glaubens. Man muß ihn für einen Philosophen halten, welchem die besondere Religion wenig galt, obgleich er den Glauben an eine höhere Eingebung und Offenbarung Gottes nicht aufgegeben hatte." Uebereinstimmende Ansichten anderer Gelehrten ließen sich noch viele anführen. —

Christliche Frömmigkeit ist die Seele von Alfreds Leben und er war durchdrungen von der Ueberzeugung, daß von dem Christenthum die Bildung des Volkes ausgehen müsse. Daher regt Alfred christliche Gedanken an, wo er kann; Boethius

19) Eine Reihe von solchen Stellen zum Lobe des Boethius ist gesammelt im nouveau dictionaire historique et critique par Jaques Georges Chaufepié. Vol. II. Art. Boethius.

20) In seinem Artikel über Boethius im XI. Bande der Encyklopädie von Ersch und Gruber.

21) Geschichte der Philosophie II. Thl. S. 582.

vermeidet jede christliche Beziehung, Alfred bringt sie überall an. Noch sagt Boethius ist nicht Alles verloren, tenaces haerent ancorae, quae nec praesentis solamen nec futuri spem temporis abesse patiantur, was Alfred übersetzt: „noch stehen die Anker fest, sie dulden nicht, daß du verzweifelst am gegenwärtigen Leben; auch dein Glaube, die göttliche Liebe und Hoffnung, dulden nicht, daß du jetzt verzweifelst." — Boethius sagt am Ende der 4ten Prosa: „Quod si multos scimus beatitudinis fructum non morte solum verum etiam doloribus suppliciisque quaesisse;" Alfred setzt hinzu: that waeron ealle tha haligen Martyras. —

Alfreds Bestreben, Analogieen deutlich zu machen, und in Alles christliche Beziehungen zu bringen, zeigt sich am deutlichsten in der Uebersetzung des 4ten Metrums des 2ten B. Sie lautet: „Wer ein festes Haus bauen will, setze es nicht auf die höchste Hügelspitze, und wer himmlische Weisheit suchen will, suche sie nicht mit Anmaßung. Wer ein festes Haus bauen will, setze es nicht auf Sandbänke, und wer seine Weisheit begründen will, setze sie nicht auf heftige Begierden. Wie der dürstende Sand den Regen verschlingt, so zehrt die Habsucht die vergänglichen Güter dieser Erde auf, weil sie immer nach ihnen dürstet. Ein Haus kann nicht immer auf einem hohen Berge stehen, wenn ein heftiger Wind auf dasselbe drückt, noch hat es bei heftigem Regen Bestehen auf dem durstigen Sande. So ist auch die Seele umgeworfen und von ihrer Stelle fortgerissen, wenn der Sturm starker Leidenschaften sie aufregt oder der Regen übermäßiger Sorge sie entkräftet. Wer ewiges Glück zu erlangen wünscht, der fliehe den gefährlichen Glanz dieser Welt und baue das Haus seiner Seele auf dem festen Fels der Demuth. Denn Christus wohnt im Thal der Demuth und mit der Seele voll Weisheit, darum lebt der Weise immer in unveränderlicher und sicherer Freude, wenn er die irdischen Güter und Uebel verachtet, und auf die künftigen Güter hofft, welche ewig sind. Denn Gott hält ihn auf-

recht, und wohnt beständig in den Freuden seiner Seele, wenn auch der Sturm der Trübsal und die beständige Sorge um irdische Güter gegen ihn ankämpfen."

Aehnliche Deutungen ganz im christlichen Sinne finden sich S. 133, 135, 139, 371 in der Ausgabe von Cardale, und an vielen anderen Stellen. Wir heben nur noch folgende hervor.

Caput 42. Boeth. Buch 5, Prosa 6. „Darum müssen wir mit all' unserer Kraft nach Gott forschen, damit wir erkennen was er ist. Obschon wir ihn nicht ganz durchschauen können was er ist, so müssen wir doch nach dem Maaße des Verstandes, den er uns gab, nach ihm forschen, denn der Mensch soll jedes Ding nach dem Maaße seines Geistes erkennen, da wir nicht im Stande sind, jedes Ding so zu durchschauen wie es ist. Jedes Geschöpf, vernünftig oder unvernünftig, bezeugt es, daß Gott ewig ist. Denn nimmer würden sich sonst so viele und so große und so schöne Geschöpfe einem niederern Wesen oder einer niederigern Macht als sie alle sind, oder auch nur einer gleich großen unterwerfen. Dann fragte ich: was ist Ewigkeit? Sie antwortete mir: Du fragst mich um ein großes Ding, das schwer zu verstehen ist; wenn du es verstehen wolltest, müßtest du zuerst helle und klare Augen haben; ich kann aber nichts, was ich weiß, vor dir verbergen. Weißt du, daß es dreierlei Wesen auf dieser Welt gibt? Das Eine ist zeitlich und hat Anfang und Ende; und ich weiß nichts von dem, was zeitlich ist, außer seinem Anfang und seinem Ende. Das andere ist ewig, und hat Anfang und kein End; und ich weiß, wann es beginnt, aber nicht, wann es endigen wird. Das sind die Engel und die Seelen der Menschen. Das dritte Wesen ist ewig, ohne Anfang und ohne Ende, und das ist Gott. Unter diesen drei Wesen ist eine große Verschiedenheit. Würden wir dasselbe ganz erfor-

schen wollen, so kämen wir später oder nie an das Ende dieses Buchs. Aber Ein Ding mußt du nothwendig für eigen wissen, warum Gott die höchste Ewigkeit genannt wird. — Warum? — Weil wir sehr wenig von dem, was vor uns war, wissen, außer durch die Erinnerung und durch den Unterricht, und noch viel weniger von dem, was nach uns sein wird. Das allein ist uns eigentlich gegenwärtig, was in dieser Zeit ist; aber ihm ist Alles gegenwärtig, was früher war, was jetzt ist, und was nach uns sein wird. Ihm ist Alles gegenwärtig. Seine Reichthümer vergrößern sich nicht und werden nicht vermindert; er besinnt sich nie auf etwas, weil er nie etwas vergißt; er sucht und fragt nach nichts, weil er Alles weiß; er sucht nach nichts, weil er nichts verloren hat; er verfolgt nichts, weil vor ihm nichts fliehen kann; er fürchtet nichts, weil Niemand mächtiger ist, als er, oder auch nur ihm gleich; immer gibt er, und wird selbst dadurch nicht vermindert; ewig ist er allmächtig, weil er immer nur das Gute will und nicht das Böse. Er kennt kein Bedürfniß. Immer sieht er, und nie schläft er; er ist immer gleich gnädig und ist immer ewig, denn die Zeit war nie, wo er nicht war, noch wird sie je kommen. Ewig ist er frei, und zu keinem Werke gezwungen; durch seine göttliche Allmacht ist er überall gegenwärtig; seine Größe kann Niemand ermessen; doch ist sie nicht körperlich, sondern geistig zu verstehen, wie die Weisheit und die Rechtschaffenheit, denn er ist sie selbst.

Aber worauf seid ihr denn stolz, oder warum erhebt ihr euch gegen eine so hohe Macht, denn ihr vermögt nichts gegen ihn, sondern der Ewige und Allmächtige sitzt immer auf dem Throne seiner Macht. Daher ist er im Stande Alles zu sehen, und vergilt Jedem in Gerechtigkeit nach seinen Werken. Darum haben wir nicht umsonst unsere Hoffnung auf Gott, denn er verändert sich nicht wie wir thun; aber

betet zu ihm in Demuth, denn er ist gütig und huldvoll. Erhebt mit euern Händen euere Geister zu ihm, und betet für das was recht und euch nothwendig ist, denn er wird es euch nicht versagen. Hasset und fliehet das Böse so gut ihr könnet; liebet die Tugenden und folget ihnen. Ihr müßt immer recht handeln, denn ihr handelt immer, was ihr auch thut, in der Gegenwart des ewigen und allmächtigen Gottes. Er sieht Alles und wird Alles vergelten.

O Herr, allmächtiger Gott, Schöpfer und Lenker aller Dinge, ich flehe Dich an bei deiner großen Gnade, und bei dem Zeichen des heiligen Kreuzes, und bei der Jungfrauschaft der hl. Maria, und bei dem Gehorsam des hl. Michael, und bei der Liebe aller deiner Heiligen und ihren Verdiensten, daß du mich lenken mögest, besser als ich bisher gegen dich gewesen bin, und mich lenken mögest nach deinem Willen und dem Bedürfnisse meiner Seele, besser als ich mich selber kenne; und meine Seele standhaft machen mögest, nach deinem Willen und meiner Seele Bedürfniß, und mich stärkest gegen die Versuchungen des Bösen, und von mir unreine Lust und alles Unächte entfernest, und mich gegen meine sichtbaren und unsichtbaren Feinde schützest und mich lehrest deinen Willen zu thun, damit ich inwendig dich über alle Dinge lieben möge, mit reinem Herzen und reinem Leibe; denn du bist mein Schöpfer und mein Erlöser, meine Hülfe und meine Stütze, mein Trost und meine Hoffnung. Dir sei Preis und Ruhm jetzt und in alle Ewigkeit. Amen."

Also hat Alfred Boethius selbstständig bearbeitet, und seinem Volke ein schönes Besitzthum hinterlassen. Alfred ist in der Schlacht der unüberwindliche Held, der weitblickende Feldherr, als König das Urbild eines teutschen Herrschers; aber er ist noch mehr, seine Sachsen sollen die Bedeutung des Lebens verstehen und Alfred ist der Mund, der ihnen die Geheimnisse des Universums verkündet, und die göttlichen

Ideen, die in allen Dingen sind, offenbart. Es ist aber nach seiner Ansicht das Räthsel der Welt am besten im Christenthume gelöst, darum weist er überall auf das Christenthum hin und ein christlicher Ton klingt durch all' seine Worte.

(Schluß folgt.)

I.

Abhandlungen.

Stimmen aus der Gegenwart über die kirchlichen Wirren.

Von

Dr. A. Günther.

„Wenn nicht alle Anzeichen trügen, ist die protestantische Kirche in einer Krisis begriffen, durch die sie zu einem selbstständigen Leben hindurchdringt. Auch darf man jetzt am wenigsten an einem glücklichen Erfolge zweifeln; das Hauptaugenmerk wird daher stets darauf gerichtet seyn müssen: daß man sich fern hält von den Extremen. Die extremen Zudringlichkeiten aber abzuwehren ist das Werk der Regierungen, das Andre kömmt von selbst." In diesen Worten begrüßte eine Stimme in der Allgemeinen Zeitung zum Schlusse des Jahrs 1847 die durch Reformbewegungen nach allen Seiten hin — in Staat und Kirche — ausgezeichnete Gegenwart.

Dieselbe Stimme ließ sich zwar nicht auf eine genauere Angabe ein: Was sie unter den extremen Zudringlichkeiten

verstehe, welche sich die Regierungen vom Halse halten sollen, wenn sie ihre Aufgabe in der Gegenwart lösen wollen; daß sie aber die absolute (nicht bloß relative) Selbstständigkeit der Kirche, dem Staate in gleicher Selbstständigkeit gegenüber, nicht als ein Extrem ansieht, läßt sich ohne Zwang aus folgenden Worten darthun. „Wenn die evangelische Kirche nur einmal ihre Angelegenheiten selbst zu ordnen anfängt, müssen die bedauerlichen Erscheinungen aufhören, die (namentlich in der Provinz Sachsen) so viel Hader und Zwist hervorgerufen.“ Es wird hinzugesetzt: „daß sich mit dem Landrechte (Preußens) nicht mehr durchgreifen lasse, daß vielmehr die Zeit heilen und ausgleichen werde, aber auch nicht die Zeit, in welcher der Staat bloß zusehe, sondern die nützlich angewendete Zeit, in welcher die evangelische Kirche in ihre ursprünglichen Rechte eintritt, und die Auswüchse und Entartungen selbst von sich thut. Eine vom Staate unabhängige Kirchengewalt bringt die Zerwürfnisse leicht in Ordnung.“ — Und wenn nun überdies noch versichert wird: „daß es allein durch die Staatsgewalt geschehen könne, wenn die kirchlichen Conflicte einen versöhnlichen Character annehmen sollen;“ so ist in diesen Aeußerungen die Zumuthung an den Staat nicht zu verkennen: die völlige Emancipation der Kirche vom Staate zu promulgiren.

Denn die theilweise Freilassung (unter dem Namen Sectenfreiheit bekannt) vermög welcher (nach dem Patente vom 30. März 1846) ein Geistlicher, der das Bekenntniß und die Ordnung der Kirche mißachtet, aus der Kirche austreten, aber nicht länger ein Diener der evangelischen Kirche bleiben könne, kann hier um so weniger gemeint seyn, als man allgemein „in jener Sectenfreiheit eine neue Zersplitterung zu sehen gewohnt ist, die nun und nimmer die Verheißung des Herrn von einer Heerde unter Einem Hirten, in Erfüllung gehen lassen würde.“ Ja man hat sogar behauptet, „daß jene Freiheit, als ganz äußerliches Rei-

nigungsmittel der Kirche, unter den bestehenden Umständen so viel sey, als dem Fasse den Boden einschlagen; was allerdings das beste Mittel sey: um der Gährung seines flüssigen Inhaltes ein Ende zu machen [1]."

Statt der Sectenfreiheit hat man dagegen "die freie Vertretung der Gemeinden innerhalb der Kirche gefordert, in welcher keine der vielen streitenden Partheien auf protestantisch-deutschem Boden von sich behaupten dürfe: sie allein sei die Kirche, weil dieses Wort eine katholische, ja eine unchristliche Anmaßung sey."

Man hat ferner als auf das einzige Mittel, der Verwirrung in Lehre und Zucht ein Ende zu machen, darauf hingewiesen: vor Allem der Verwirrung in der Verfassung der Kirche ein Ende zu machen, da die Bekenntniß- und Verfassungsfrage Hand in Hand gehen; und man hat deßhalb dem Kirchenregimente zum großen Vorwurfe gemacht: "daß es die erstere um jeden Preis entscheiden wolle, während Es die zweite gradezu liegen lasse."

Einige (wie der anonyme Verfasser "des deutschen Protestantismus in seiner Selbstentwicklung") haben sogar in dem Mangel aller Betheiligung der Gemeinde an der Kirchenverfassung den Grund erblickt, theils von den excentrischen Theorien, als Verständnissen über die evangelische Kirchenlehre von Seite der Geistlichen, theils auch von dem unseligen Anhange, den sich diese als speculative Theologen unter dem Volke zu erwerben im Stande waren. Da eben jener Mangel die zwei Elemente des protestantischen Princips aus ihrer Verbindung gerissen, wodurch das ethische vom intelligenten Elemente überwuchert werden konnte.

Eine andre Parthei dagegen erblickt grade in der Forderung einer gänzlichen Emancipation der Kirchengewalt eine extreme Zudringlichkeit an die Staatsgewalt, welcher sie eine verhängnißvolle Zukunft zu prophezeien nicht

1) Siehe das Repertorium Octoberheft 1847.

ansteht, wenn sie auf jene Forderung einer Geschiedenheit beider Gewalten eingehen sollte [2]).

Denn der Staat, heißt es daselbst, kann sich nicht losreißen wollen von der Religion und ihrer Erscheinung in den Kirchen, ohne einerseits sich selber treulos zu werden, und anderseits sich selber zu erniedrigen, durch Herabsetzung seines universellen Characters zu einem bloß privaten.

Denn „was ist die Aufgabe des Staates?“ „Er hat das Recht und die Pflicht: die Möglichkeit der Entwicklung der freien Persönlichkeit (das heißt der Freiheit) zu schaffen und zu erhalten, und zwar nach den wesentlichen Sphären und Functionen der menschlichen Natur (als da sind: Familie — Kunst — Wissenschaft — Religion S. 197). Diese Möglichkeit ist die Basis aller Wirklichkeit der freien Persönlichkeit. Der Staat ist daher auch die Basis aller andern ethischen Sphären, in denen sich die Persönlichkeit verwirklicht und sich ihren Inhalt gibt. Er hat daher alle diese Sphären (obschon er sie nicht erzeugen und erfüllen kann) einerseits zu bewahren vor einem Zurücksinken in das Reich des Nichts, indem er ihre Möglichkeit überhaupt erhält; anderseits aber auch die Wirklichkeit derselben zu fördern dadurch: daß er die Entwicklung der freien Persönlichkeit nach allen Seiten hin möglich macht, nach dem bekannten Suum cuique.

Der Staat aber würde keineswegs sich selber (d. h. der Gerechtigkeit) genügen; wenn ihm erstens das Bewußtsein abginge von dem innern Werthe jener Lebenssphären, die er mit seiner providentiellen Fürsorge zu umschließen hat; und wenn ihm ferner das Bewußtseyn abginge von dem verschiedenen Werthe der verschiedenen Erscheinungen in einer und derselben Sphäre (d. h. die verschiedenen Religionen und die verschiedenen Confessionen unter einer und derselben Religion). Er würde

2) Siehe Monatschrift für die evangelische Kirche. Octoberheft 1847.

dort, wie hier ungerecht werden durch die gleiche Behandlung des Ungleichen. Er würde z. B. ungerecht gegen das Christenthum seyn, wenn er dieses dem Judenthume gleichsetzen wollte, indem er dadurch den universellen Charakter des erstern in den bloß particulären des andern umstellen würde."

So viel über Untreue des Staats gegen sich; seine Erniedrigung aber bereitet er sich darin: „daß er in Betreff der Religion einem bloß formalen Freiheitsbegriffe huldigt und meint: daß dieser allein das Fundament aller Religion sey; da die freie Entscheidung doch nur die Bedingung ist: Eine objective gegebene Religion mit der Frömmigkeit des einzelnen Subjectes (mit seinem Glauben) zu vermitteln. In jenem Formalismus aber liegt zugleich der Gedanke: Es gibt überhaupt nichts Objectiv- und Allgemein-Wahres, und Wahr ist daher nur, was dem Subjecte für wahr zu halten beliebt. Dieser Gedanke in seiner Uebertragung auf das ethische Gebiet gibt ferner den Grundsatz: Wahr und Gut ist nur, weil der Mensch es will, nicht also umgekehrt: weil etwas Gut und Wahr, soll es der Mensch wollen.

Wollte nun der Staat zu solchen antinomischen Grundsätzen (der Mennoniten und Anabaptisten) sich bekennen, und im religiösen Gebiete die Willkür oben an stellen; so wird es ihm nicht gelingen: die Willkür von seinem eigenen Gebiete (des Rechts) abzuhalten, wo nun jene nichts besseres am Staatsgebäude erkennt, als das Werk eines Gesellschaftsvertrags mit bloß subjectivem, d. h. privatem Character."

Doch hiemit ist die Erniedrigung noch nicht geschlossen. Denn „wenn sich auch der Staat von den Kirchen lossagte; so werden diese doch nicht jenen fahren lassen; am wenigsten die christlichen Kirchen; so lange diese im Christenthume die absolute Religion erblicken, und zugleich das Ferment, das alle Lebenssphären zu durchdringen die göttliche Bestimmung hat. Hievon aber ist die unausbleibliche Folge: daß jede Kirche ihre Ansicht vom Christenthume in allen öffent-

lichen und privaten Lebensverhältnissen durchzusetzen um so energischer streben wird, je weniger ihr der Staat als eine Macht entgegentritt, die allen Confessionen freundlich, jeder ihr Recht und ihre Ordnung nach Gottesanordnung abzuwägen hat.“

Merkwürdig ist an dieser Stelle folgende Aeußerung S. 204 über die katholische Kirche: „Rom mit seiner vortrefflichen Organisation mag allerdings auf eine solche Scheidung zwischen Staat und Kirche eingerichtet seyn. Denn ihm kann nicht schwer fallen, wenn sonst Raum dazu ist: sich abermal so staatlich in dem Staate zu organisiren, wie im Mittelalter ³). Ob aber dies für die katholische Kirche eben

3) Ruge führt dieselbe Sprache, wenn er auf die Frage: ob das Christenthum dem Staate nicht ungünstig zu seyn scheine, da es nur ein Himmelreich zu gründen beabsichtige, die Antwort gibt: „O Nein! sondern ein Himmelreich auf Erden — das Reich der Hierarchie. — Diesen Staatssinn des Katholicismus hat zwar die Reformation gebrochen; allein diese konnte sich so wenig, wie das Christenthum, aller Staatsbildung enthalten. Es entstanden nun zwar Staaten, aber ohne Staatssinn, weil diese nicht gewollt, sondern nur von der Noth erzeugt waren, weil die innerliche Glaubensfreiheit nur so zu erzielen war. Die unsichtbare Kirche hat sich auch einen geheimen Staat geboren. Der reelle Protestantismus hat das staatsbildende Streben in den Deutschen erstickt; jenes ist daher von den katholischen Nationen zuerst wieder aufgenommen worden. Die jetzige Zeit aber scheint die einseitigen Theoretiker und einseitigen Politiker durcheinander zu bilden, so daß die geistige Freiheit nicht mehr vom Katholicismus und die politische nicht mehr vom Protestantismus gehindert, der seine Höhe in Hegel erreichte, so daß hier der Privatmann dem Staatsmanne so gegenüber steht, wie dort der Laie zum Cleriker.“ — Das Verhältniß der Religion zum Staate bestimmt überdies Ruge ebenfalls dahin: daß sich jene zu diesem verhalte, wie das Wesen zur Existenz aus dem Grunde: weil die wahre Religion den Inhalt des Zeitgeistes in sich concentrirt und als subjective Macht in die Welt einzuführen trachtet, diese Welt aber ist der Staat und seine Existenz. Die Religion also nichts anders als das practische Pathos der Philosophie.

so ein Fortschritt wäre, wie ein Zuwachs für die Macht Roms; darüber darf wohl der Katholik wie der Evangelische Zweifel hegen."

Allerdings! (ist unsre einstweilige Antwort) ja mehr als Zweifel hegt der Katholik; aber nicht deßhalb, weil sein evangelischer Nachbar jene Restauration im Geiste des Mittelalters als Fortschritt und Zuwachs bezweifelt. Diese Bezweiflung könnte sogar dem Katholiken allen Zweifel benehmen, da hinter derlei evangelischen Besorgnissen für die katholische Kirche sich doch nur die alte Furcht zu verstecken scheint: „daß die evangelischen Confessionen ohne und außer der vom Staate projectirten Union nothwendig entweder dem Katholicismus oder dem Philosophismus zum Raube werden müßten."

Dies wären nun die Gründe, welche die eine Parthei aus der ethischen Natur des Staates entlehnt, einerseits sowohl für die relative Selbstständigkeit des Staates und der Kirchen, als für die Zusammengehörigkeit beider, und anderseits sowohl gegen die absolute Selbstständigkeit als gegen die Scheidung beider sammt dem Resultate der Gleichgiltigkeit beider gegen einander d. h. des wechselseitigen Sichignorirens. Daß aber die andere Parthei selbst bei gleicher Achtung vor der ethischen Natur des Staates sich mit den angeführten Gründen nicht zufrieden stellen werde, könnte allseitig dargethan werden, wenn wir uns hier auf eine tiefere Beleuchtung der angeführten Darstellung der ethischen Sphären in der Menschenwelt einlassen wollten, was aber zunächst nicht unsere Absicht seyn kann. Wir können daher nur auf einige Punkte in jener Darstellung aufmerksam machen.

Es heißt unter anderm S. 197: „Alle wesentlichen ethischen Sphären (Familie — Staat — Kirche — Wissenschaft — Kunst) haben zu einander das Verhältniß: daß jede auf ihre Weise alle andern als ihre Theile umfaßt; daß also auch jede von den andern auf andere Weise als Theil umfaßt wird.

Jede derselben stellt (um ein mittelalterliches Bild in evangelischer Weise anzuführen) im irdischen Abbilde andere Strahlen der Einen göttlichen Sonne dar. Denken wir alle zusammen (jede in ihrer Art in sich vollendet und unterschieden von den andern); so stellen diese Sphären das christliche Universum (Reich Gottes in der Menschheit) dar, das in seiner Einheit und Mannichfaltigkeit das vollendete Abbild Gottes selber seyn wird.

Der Staat namentlich soll das irdische Abbild (Erscheinung) der göttlichen Gerechtigkeit seyn, wie die Kirche das der göttlichen Liebe, die Wissenschaft das der göttlichen Weisheit, die Kunst das der göttlichen Schönheit (Harmonie [*])."

Als Grund für jene Abbildlichkeit des Staates wird S. 195 angeführt: „die Nothwendigkeit eines Rechtes auf der Erde mit absoluter Auctorität. Sein Verwalter oder Erscheinung ist eben der Staat. Ist aber die Kirche mit dem Staate nicht so verbunden: daß dieser den materiellen Bestimmtheiten (die er zwar nicht zu setzen, jedoch zu prüfen hat) der Kirche die rechtliche Sanction ertheilt, und sie hiemit in seinen Lebenskreis aufnimmt; so ist Sie entweder rechtlos, oder ungerecht als Nebenbuhlerin des Staates in ihrem Streben in sein Amt einzugreifen."

Diese Ansicht vom Staate könnte nun sehr leicht mit einer ähnlichen (so eben in der Note mitgetheilten) verwechselt werden, wornach der Staat die Erscheinung des gesammten geistigen (selbst des religiösen) Lebens ist. Daher erklärt sich die Protestation Jener und die bestimmtere Angabe in den Worten: „der Staat ist nur die einzige Quelle des öffentlichen Rechtes auf Erden. Seine Sache ist nur die rechtliche Seite aller menschlichen Lebenssphären, ohne daß diese aufgingen in dieser ihrer rechtlichen Beziehung,

---

*) Die Ehe und Familie ist vielleicht das Abbild der schöpferischen Allmacht und der göttlichen Dreieinigkeit.

nach welcher sie alle als Theile dem Staate eingegliedert sind, der nach bester Ueberzeugung, und in letzter Instanz jedem Theile nach seinem innern Begriffe sein Recht ausprägt. Eines solchen Rechtes bedarf auch die Kirche schlechthin, welches sie daher auch nicht bloß als ihr Kleid, sondern als wesentliches Moment ihrer Verleiblichung ansehen muß. Sie muß also das Recht und hiemit den Staat zu Sich selbst rechnen; obwohl sie weder die Macht noch den Beruf hat: das Recht für sich allein hervorzubringen."

So viel wird wohl hinreichen, um unsere Vermuthung zu rechtfertigen: daß die andere Parthei hier vor allem die Unterscheidung zwischen dem Rechte als solchem und dem öffentlichen Rechte (mittelst Sanction von Seite der Staatsgewalt) vermissen wird. Ist der Staat die Quelle des öffentlichen Rechtes; so ist Er deßhalb noch nicht die Quelle alles Rechtes. Es ist daher auch zuviel behauptet in den Worten: daß der Staat die Möglichkeit der Freiheitsentwicklung schaffe, setze. Denn jene Möglichkeit ist unstreitig das Princip der Freithätigkeit selber, das sich in dieser Bethätigung seine materiellen Bestimmtheiten selber gibt. Bringt aber der Staat diese letztern (zugestandener Weise) nicht selbst hervor; so erzeugt Er auch nicht das Recht als solches, d. h. die Rechtssphäre des Princips, die wohl von der Staatsgewalt entweder anerkannt oder verworfen wird, und im erstern Falle von dieser die Gränzbestimmung und den Schutz innerhalb derselben durch das Zwangsrecht erlebt.

Und kann ferner (zugestandener Weise) der Staat keinem Principe irgend einer ethischen Lebenssphäre bestimmte Resultate gebieten, sondern nur die rechtliche Seite desselben gestalten; so setzt auch diese Gestaltung die rechtliche Seite selber voraus, d. h. die Verleiblichung des Princips jeder Sphäre, zu der sich jene Gestaltung nur als das Gewand des Leibes verhalten kann; zu dessen allseitiger und alleiniger Ausfertigung allerdings jedem Princip sowohl die Macht als der Beruf fehlt; so lang Es innerhalb der bürgerlichen Ge-

sellschaft sich entfaltet [4]). Diesem Urtheile widerspricht auch nicht die Behauptung (S. 197): „daß alle sittlichen Lebenssphären nicht mehrere sondern nur Einen Schöpfer haben, auch nicht an mehrere Welten vertheilt seyen; und daß deshalb auch der Mensch nicht scheiden dürfe, was Gott zusammengefügt habe, wie dieses in der That vorliegt, indem „sie alle zu der Einen Vernunft gehörten, die da eine untheilbare sey."

Und allerdings darf der Mensch nicht scheiden, was Gott verbunden hat; aber er darf auch umgekehrt nicht vermischen, was Gott geschieden hat, d. h. (für den gegebenen Fall) zu was Er sich selber durch Scheidung oder Strahlenbrechung seines Lichtes gemacht hat.

Ist aber Gott die Eine Vernunft; so ist Er auch die Eine Freiheit (Princip der Freithätigkeit in allen Lebenssphären) und keine von diesen darf sich anmaßen: die rechtliche Seite der andern (bei ihrer Untrennbarkeit von der Freithätigkeit) ausschließlich setzen zu wollen; wäre es auch nach dem jedem Principe eingebornen d. h. apriorischen Begriffe. Denn eben weil nach diesem Begriffe die Thätigkeits- oder Rechts-Sphäre bestimmt werden soll; so kann der ursprüngliche Träger desselben von der Betheiligung an jener Ausmittlung nicht ausgeschlossen werden; es wäre denn: daß er ausdrücklich darauf verzichtet, und sein ihm zustehendes Recht dem Verwalter und Träger einer andern Sphäre überlassen hätte.

---

5) Wie nun aber der Leib mehr ist als die Speise; so ist auch die Seele (das plastische Princip) mehr als der Leib, in welchem jene ihre Organisation besitzt und in dieser ihre rechtliche und staatliche Seite. Die Religion als Kirche kann daher den Staat im weitern Sinne zu sich selber zählen, ohne in den Staat im engern Sinne des Wortes überzugreifen. Dasselbe Verhältniß muß aber auch vom Staate als öffentlichem Rechts-Institute, gegenüber der Kirche, als Gnadeninstitute gelten.

Zum Belege: daß diese Erwiederung der andern Parthei in den Mund gelegt werden dürfe, berufen wir Uns nun auf eine (in dem bereits angeführten Repertorium stehende) Aeußerung derselben über die Consistorien der evangelischen Kirche: „Diese sind (jener zufolge) eine Staatsbehörde, die es daher nur mit einer bereits bestehenden Lehre zu thun hat. Sie sind aber weder die Inhaber noch die Verwalter der Wahrheit. Sie besitzen nur eine Disciplinar- nicht eine Lehr-Gewalt, (wie etwa der Papst in der katholischen Kirche: sic!)

Sie haben zwar auch über die Lehre zu wachen, aber nur über die bereits fertige in der fertigen Kirche. Und da sie bloß unter der Kirche stehen, so dürfen sie keine Veränderung in der Lehre vornehmen. Alle Bestrebungen in der Gemeinde, wodurch der bisherige Lehr- und Lebenskreis in Frage gestellt wird, liegt außerhalb der Sphäre der Consistorien, und kann von diesen bloß verneint werden.

Aus diesem Rechte der Negation folgt aber keineswegs das Unrecht der Andersdenkenden über die fertige Kirche, denn diese als evangelische ist keine unfehlbare, und besitzt auch kein unfehlbares Lehramt (wie die katholische).

Der evangelischen Kirche ist das Kirchenregiment selber unterthan. Jene aber kann ihr Bekenntniß nicht als Gesetz geltend machen, ohne von ihrem ursprünglichen Principe abzufallen."

Auf die Einwendung aber: „Also ist die evangelische Kirche doch der Richter?" wird ferner die Antwort abgegeben in einer neuen Frage:

„Wo ist die Kirche, und kann sie sprechen?"

Das ist eben das Wesen der evangelischen: daß sie alles abgeschafft, was man sonst Kirche hieß, und dafür alle sogenannten Ordnungen (hierarchischer und weltlicher Art) dem fortwährenden Gerichte des Geistes überlassen hat. Denn die Welt strebt immer dahin: in die Kirche Ordnungen ein-

zuschwärzen, die von dieser Welt sind, Christi Reich aber ist nicht von dieser Welt.

Jenes Gericht aber ist nicht bloß destructiv, es schafft vielmehr die wahren Ordnungen — und zwar allmälig — in denen die Kirche zugleich sichtbar wird. Hat die Kirche aber sichtbares Daseyn, so spricht sie auch jetzt wie vormals durch die Bekenntnisse. Aber sie hat in diesen so wenig einmal für allemal gesprochen; wie Gott selber nicht bloß durch die Propheten, sondern zuletzt auch durch seinen Sohn geredet hat. Bekenntnisse stehen also unter der Schrift. Diese aber ruht im heiligen Geiste, dieser allein hat Macht über den Glauben. Bis in die neueste Zeit aber hat das Kirchenregiment Macht über den Glauben ausgeübt. Es ist diese der eigentliche Inhalt des antiquen jus reformandi der Staatsgewalt. Nothstände aber gelten nur für die Zeit der Noth, diese aber hinter sich zu haben, sollte man sich freuen, und deßhalb die neuen Gemeinden in Ruhe lassen, da die fertige Kirche (außer der Negation) mit diesen weder sprechen noch unterhandeln kann."

Es erübrigt uns noch, darauf aufmerksam zu machen: daß jener Parthei, die dem Staate, als dem Abbilde göttlicher Gerechtigkeit, das Wort spricht, noch eine zweite Verhältniß-Bestimmung beider Gewalten zu Gebote steht, mit der sie den Versuch macht, die Gegenparthei zum Schweigen zu bringen. „Der Staat verhält sich nämlich zur Kirche, wie die erste Schöpfung zur zweiten; denn der Staat war schon vor der Kirche da. Jener ist daher so selbstständig: daß er, als die Kirche erschien, sich dieselbe so (wie früher die Ehe und Familie) einverleibte, und zwar als einen Theil neben andern Theilen seiner Rechtssphäre, mithin als einen Theil Seiner selbst. Und doch ist der Staat wieder so sehr für die Kirche bestimmt: daß Er mit seinen Ordnungen wieder ein Theil dessen ist, was die Kirche zu bearbeiten d. h. mit ihrem Geiste zu erfüllen hat. — Die Kirche aber als zweite Schöpfung mitten in der ersten eignet sich daher die Menschen sammt ihrem Kräfte-

kapital (das sie nicht hervorgebracht hat) durch die Wiedergeburt an, und zwar im Vertrauen auf einen geheimnißvollen Bund zwischen beiden Schöpfungen. Sie muß daher zwar den Principien der ersten Schöpfung, da sie derselben nicht mächtig ist, einen selbstständigen Verlauf lassen, ohne jedoch ihre eigene Bestimmung aufzugeben, vermög welcher sie mit ihr freundlich zusammen zu wirken hat, damit das Grundgesetz der christlichen Religion: die Palingenesie aller Lebenskreise in der Menschenwelt so realisirt werde, daß dabei die innerste Natur der letzteren nicht alterirt oder negirt, sondern aufbewahrt und vollendet werde." —

Der Angelpunkt in dieser Einrede ligt offenbar in dem behaupteten Prius des Staates als Repräsentanten der ersten Schöpfung und in dem Posterius der Kirche als Fortsetzung der zweiten Schöpfung durch Wiedergeburt. Wir wissen nun freilich nicht: welche Vorstellung jene, an welche diese Rede gerichtet ist, von den Anfängen des Menschengeschlechtes besitzen; indessen — da sie geäußert: die Schrift ruhe im Geiste Gottes; so werden sie mit der mosaischen Urkunde — nicht bloß der Urreligion als sogenannt natürlichem Resultate des selbstbewußten Geistes, sondern auch Ihr als einer geoffenbarten Religion (wenigstens insoferne jene zu ihrem Inhalte auch das Wort der Verheißung zählen mußte), folglich auch der Kirche (als ihrer Erscheinung) das Prius zu vindiciren nicht abgeneigt seyn. — Die absolute Religion (das Christenthum) ist also dem Wesen nach so alt als das Menschengeschlecht in seinen Stammeltern, folglich auch älter als der Staat, weil älter als die Familie, jedoch nicht älter als die Ehe, deren Stifter Gott selber ist (in den Worten: Wachset und mehret euch und erfüllet die Erde) folglich auch nicht älter als das Factum der Schöpfung selber, in welcher der Mensch ein nothwendiges Moment bildet, als Vereinwesen nämlich vom Geistes- und Naturleben, worin das Universum seine Gegensätzlichkeit hat.

Diese Beschaffenheit des Menschenwesens ist auch die Bedingung der Verheißung: daß im Samen des Weibes alle Geschlechter der Erde gesegnet werden. Der Mensch nach dem Sündenfalle war nur erlösungsfähig infolge des Antheils, den sein Geist am Leben der Natur, und umgekehrt dieses am Leben des Geistes hatte.

Auf der ersten Schöpfung ruht also das Wort der Verheißung als Moment der Urreligion, folglich auch die Kirche als Erscheinung derselben. Diese würde zugleich für sich den Staat als Bedingung voraussetzen, wenn dieser der normale Vertreter der ersten Schöpfung wäre. Er ist aber dieses keineswegs, weil die Fortsetzung derselben mittelst Fortpflanzung des Menschengeschlechtes in der Zeugung, nach dem Sündenfalle, nicht das normale Product der Stammeltern ist. Durch den Abfall des Urmenschen von Gott wäre ja jener dem leiblichen Tode, d. h. dem Zerfalle in die Elemente seiner selbst als Vereinwesens anheimgefallen, und dies selbst vor aller Zeugung zufolge der Drohung in dem Worte: An welchem Tage ihr von der Frucht des Baumes esset, werdet ihr des Todes sterben.

Diese Zeugung konnte also nur durch Suspension des angedrohten Urtheils eintreten, welche wiederum nur durch den Eintritt der Verheißung auf dem Grunde der Qualität des Menschen infolge ursprünglicher Schöpfung möglich war. Daß der Staat also als Freiheitsinstitut, die Kirche, als Erscheinung der Urreligion, in sich aufnehmen konnte, verdankt er selber der Kirche als Gnadeninstitute und dies selbst vor der zeitlichen Erfüllung der Verheißung von Seite Gottes in der schöpferischen Setzung eines zweiten Stammvaters innerhalb der adamitischen Nachkommenschaft. Der gefallene Urmensch und sein Geschlecht hatte also am zweiten Adam eben so seinen geistig-ethischen Stammvater, wie dieser an jenem seinen physisch-leiblichen Stammvater besaß. Der (oben erwähnte) geheimnißvolle Bund zwischen beiden Schöpfungen ist also das Band zwischen

dem ersten und zweiten Adam als Stammvätern der Menschheit seit dem Sündenfalle, welches seinen Schlüssel wieder in der Beschaffenheit des Menschen, als nothwendigen Coefficienten im Weltganzen hat.

Ist aber Adam für Christus und dieser für Jenen, jeder aber dies auf eine andere Weise; so ist auch die Kirche als Gnadeninstitut für den Staat, und dieser als Freiheitsinstitut für die Kirche, jedes aber auf andere Weise für das Andere da, unter der gemeinsamen Voraussetzung der durch ursprüngliche Schöpfung realisirten Idee Gottes vom Menschen, als der Synthese von Geistes- und Naturleben, als Antithese des Schöpfungsganzen. In dem Füreinanderseyn beider Institute ist ferner eben so ihre Zusammengehörigkeit (als relative Selbstständigkeit) gegründet; wie in der entgegengesetzten ungleichen Weise (in der Jedes für das Andere ist) die absolute Selbstständigkeit beider wurzelt (soweit von einer absoluten Selbstständigkeit bei creatürlichen Größen die Rede seyn kann).

Die Kirche besitzt also das Prädicat der Absolutheit für ihre Selbstständigkeit nicht deshalb, weil sie etwa das Princip der Gnade, d. h. Gott selber in seiner Absolutheit, d. h. in seiner schöpferischen Allmacht, (als Bedingung der zweiten Schöpfung im Menschensohne) zu vertreten hat, und daher den Namen des Gnadeninstitutes für sich in Anspruch nimmt. Denn in diesem Falle müßte Sie dasselbe Prädicat dem Staate entziehen, weil dieser nur die Freiheit des creatürlichen Geistes in seiner Entwicklung in Schutz nimmt. Das Freiheitsinstitut aber (der Staat) könnte dagegen geltend machen: daß er nicht bloß die abstracte Freiheit, sondern diese auch im Zusammenhange mit der Gnade Gottes in der ersten Schöpfung eben so vertrete, wie die Kirche die Gnade in der zweiten Schöpfung; ja daß er nicht bloß die Gnade in der ursprünglichen Schöpfung, sondern auch in der Fortsetzung derselben unter dem Segen der von Seite Gottes erfüllten Verheißung, zu verwalten habe.

Er könnte sogar die Kirche als Gnadeninstitut darauf aufmerksam machen: daß die Erfüllung der Verheißung in ihrer Segensfülle nicht ausschließlich von der Allmacht Gottes, sondern auch von der Freiheit des zweiten Adams bedingt gewesen sey, insofern der Menschensohn den Willen Gottes (wie sich dieser in seiner zweiten Schöpfung aussprach) auch freithätig zur Vollziehung brachte.

Dem zufolge hätten beide Institute in der gefallenen Menschenwelt Göttliches und Creatürliches zu verwalten.

Das Verhältniß beider zu einander unter Voraussetzung ihrer Selbstständigkeit (Auctorität) ist also nicht schlechtweg zu bestimmen, wie das der Gnade zur Freiheit; wohl aber wie das der Freiheit zur Freiheit mit entgegengesetzten Willensacten, folglich wie die Freithätigkeit Adams zu der eines Christus.

Ist aber das Gnadeninstitut da für die Freithätigkeit; so hat Es diese selbst nach dem Willen Gottes zu respectiren und daher sich von allem Zwange auf ihrer Mission an die Menschheit fern zu halten. Ist Sie frei von diesem Vorwurfe; so kann Ihr die Art und Weise, ihre Mission zu vollziehen, nicht angestritten werden vom Staate, der keine Befugniß hat: Alle Offenbarungen des freien Geistes bei ihrem Eintritte in die Aeußerlichkeit, als einen Theil Seiner selbst zu behandeln; wie auch anderseits der Kirche nicht zusteht: dem Staate die Art und Weise des Freiheitsschutzes vorzuschreiben unter dem Titel: daß auch Sie die Freiheit als Gabe Gottes zu achten und überdies mit ihrem Geiste zu durchdringen habe. — Die Staatsgewalt hat dem freien Glauben in der Kirche so wenig, als dem freien Unglauben außer derselben, (etwa im Dienste der Kirche) Gewalt anzuthun; aber auch zugleich nicht zu dulden; daß die Kirchengewalt denselben Zwang gegen Gläubige und Ungläubige ausübe.

Der Umstand also, daß die Kirche vorzugsweise die Gnade, der Staat dagegen die Freiheit vorzugsweise zu schützen habe,

gibt jener noch kein Recht zur Herrschaft über den Staat, und diesem noch keine Pflicht zur Unterwerfung unter die Kirche.

Eben so gibt umgekehrt der vorzugsweise Freiheitsschutz dem Staate kein Recht zur Herrschaft über die Kirche, und dieser noch keine Pflicht zur Unterwerfung, weil jede Freithätigkeit des Geistes, als solche, noch nicht dem Staate verfallen ist. Das Verhältniß beider Institute läßt sich vielmehr als ein eheliches Verhältniß im großen Style ansehen. Wie Mann und Weib Zwei sind in Einem Fleische d. h. Zwei dem Geiste (der Persönlichkeit) nach in der Einheit der Natur (in der Zusammengehörigkeit des geschlechtlichen Gegensatzes in ihr) und wie diese Einheit bei der Vorherrschaft einzelner Gemüthskräfte im Manne wie im Weibe, noch keine Knechtschaft der einen unter der andern Ehehälfte begründet; so ists auch in dem höhern Verhältnisse zwischen Staat und Kirche. Auch sie sind Zwei auf dem Boden geistiger Persönlichkeit in der Einheit des geschlechtlichen Ganzen mittelst Abstammung, in welchem die Gnade neben der Freiheit in ihrer Bethätigung gegen und für den Willen Gottes — durch alle Zeiten herabläuft.

Und wie weder der Mann noch das Weib in der Ehe die Leiblichkeit des Andern als einen Theil seiner selbst im Sinne der Natur ansehen kann (da der Leib nur dem Geiste ursprünglich eignet) wohl aber im Sinne des freien Vertrags, welchen nur ein Geist mit dem andern schlüßt; so hat auch keines der beiden Institute auf die Unterwerfung des andern einen Anspruch zu machen, nicht der Staat unter dem Titel der äußern Erscheinung, noch die Kirche unter dem Titel der Freiheitsachtung nach göttlichem Gebote, oder dem der Vergeistigung alles Irdischen.

Dies sind die Gründe zweier Partheien für die von ihnen geforderte absolute und relative Selbstständigkeit der Kirche und des Staates nebst unsern Bemerkungen darüber,

die nur als Einleitung zu einem andern Thema dienen, bei dem wir nun angelangt sind. Beide Partheien nämlich kommen doch wieder bei aller gegenseitigen Spannung darin überein: daß jede, um der Rechtmäßigkeit ihrer Forderung an den protestantischen Staat den Erfolg zu sichern, den letztern auf die Wohlthat aufmerksam macht, welche die Reformation ihm erwiesen und zwar darin: „daß diese — nach den zwei verunglückten Versuchen (in der orientalischen und occidentalischen Kirche) das Verhältniß beider Institute zu einander zu bestimmen — den Staat zuerst als ethisches Gemeinwesen gewürdigt und so ihn in seine ursprüngliche Würde für die neue Kirche, gegenüber der alten, wieder eingesetzt habe."

Der Grund von jenem Fehlschlagen wird ferner nicht etwa in einem tragischen Geschicke, sondern in der Gerechtigkeit der providentiellen Weltgeschichte gefunden, welche die Gränzen beider Institute nicht ungestraft verletzen läßt. Diese Verletzung wird sodann nachgewiesen in dem Streben: „beide Sphären zwar zur Einigung und Durchdringung zu bringen; jedoch so: daß die eine die Rechte der andern nicht schont; sondern sich die Hegemonie über die andere unmittelbar vindiciren will. „So habe das orientalische Kaiserthum die Kirche als selbstloses Ding behandelt, und dadurch dem eigenen Wesen des Staates d. h. der Gerechtigkeit widersprochen. So habe umgekehrt die occidentalische Kirche sich die Gewalt des Staates zugelegt, sich als den Quell seines göttlichen Rechtes betrachtet, und so ebenfalls ihr eigenes Wesen d. h. der Liebe durch ihre Selbstsucht verletzt. Kurz: beide Versuche sollen auf demselben Fehler ruhen, nämlich: „die conservative Union beider Institute zu einer absorptiven Union (einmal der Kirche durch den Staat, dann des Staates durch die Kirche) gemacht zu haben."

In der Reformation erst habe sich zwar das Verhältniß der evangelischen Kirche zum Staate nach den verschiedenen Confessionen verschieden gestaltet, jedoch stets unter der allge-

mein feststehenden Anerkennung: „daß dem Staate das göttliche Recht inwohne."

Ferner — wie die reformirte Kirche überhaupt mehr gegen das Paganische in der alten Kirche, die evangelische aber mehr gegen das Judaisirende in derselben aufgetreten sey; so habe auch —

α. die lutherische am entschiedensten verworfen: daß die Kirche eine Theocratie sey; und als Grund angeführt: daß Gott eben so im Staate wie in der Kirche herrsche, da auch jener wie diese ein göttliches Prädicat besitze. — Der Staat werde daher von der lutherischen Kirche als ein heiliger Theil des Reiches Gottes, ja als ein **Status hierarchicus** werde der **Status politicus** neben dem **Status ministerialis** — bezeichnet. Endlich — um nicht abermal ins Gesetzliche (Judaische) zurückzufallen, und ihr Princip durch äußere Machtausübung zu verfälschen — enthalte sie sich grundsätzlich des Versuches: den Staat beherrschen zu wollen. Im Gegentheil habe sie mehr eine Neigung sich vom Staate beherrschen, und von ihm eine Verwaltung bei sich einführen zu lassen, die der staatlichen sehr analog sey. Der Verfasser kann auch bei dieser Stelle nicht umhin zu bemerken: „daß die evangelische mehr Aehnlichkeit mit der griechischen als mit der römischen Kirche habe; daß aber der Grund hievon nicht in einer Schwäche des religiösen Bewußtseyns (wie in der griechischen) liege, wohl aber in der Freude: „das höchste Gut bereits innerlich gefunden zu haben, in der Gewißheit von der Rechtfertigung allein durch den Glauben, ein Gut, gegen das alles Andere ihr nur als Nebensache erschienen." Die Kirche sey gleichsam schon, was sie seyn solle, wenn sie nur das Göttlich-Nothwendige (Wort und Sacrament) besitze, die Welt des Cultes und der Verfassung aber sey ein Freies.

Daher werde auch von ihr die Meinung als heilsgefährlicher Irrthum verworfen: „Es sey eine bestimmte Gestalt

der Kirche nothwendig zum Heile." Diese Meinung könne daher auch nicht bestehen mit der Wahrheit: „daß nur der Glaube an Christus zum Heile nothwendig sey," da die alleinige Mittlerschaft Christi durch jene verdunkelt werde. — Auf diese Lichtseite der evangelischen Kirche läßt nun der Panegyrist doch noch die Schattenseite folgen (S. 182 der angeführten Monatschrift).

Aus dieser Hochachtung vor der göttlich-nothwendigen dogmatischen Seite der Kirche erkläre sich: Wie in der lutherischen Kirche die andere Seite (die menschlich-ethische) nie zu ihrem Rechte gekommen sey, wornach die Kirche Resultat und Product der gläubigen Menschen durch die Liebe seyn solle; da sie nämlich einerseits zu religiös-innig war, um im Staate ihren adäquaten Leib anzuerkennen, und andererseits sich doch nicht selber auf ethischem Wege einen Leib schuf; so gerieth sie nothwendig in eine spiritualistische Existenz, die wieder auf ihre Theologie zurückwirkte, und diese ihres realen Wiederhaltes beraubte.

Diese Rückwirkung schlug sogar seit dem vorigen Säculum in das Lebensgefährliche für die lutherische Kirche um, mittelst der Entfremdung vom Volksleben, theils durch den leblosen Positivismus, theils durch das excentrische Theoretisiren. Beide Richtungen blieben jedoch lange Zeit in der Einen evangelischen Kirche beisammen; bis in neuester Zeit die Gährungen in derselben sie auf den Wendepunkt vorgedrängt zu haben scheinen in der Frage: „Ob jene verschiedenen Richtungen künftig in eben so viele Kirchen oder Secten auseinandergehen sollen." Mit jener Frage aber stehe im Zusammenhange die andere: „Welche Stellung in Zukunft zwischen Staat und Kirche bestehen solle d. h. ob zu wünschen sey: daß die Kirche wie bisher ein nationales Gemeingut bleibe, oder ob sie zum Character einer Privatgesellschaft zurückkehre?" — Dies aus der Darstellung des Entwicklungsganges der ersten Confession der evangelischen Kirche. Der Gang der

andern (reformirten oder calvinischen) aber wird folgender Weise angegeben (S. 185):

β. Bei gleicher Anerkennung des göttlichen Rechtes des Staates hat sich dieses doch in zwei Formen ausgeprägt, nämlich im Episcopalsysteme Englands und im Presbyterianismus und Independentismus Schottlands und der Schweiz.

Beide Formen aber (die aristocratische und democratische) haben irrthümlich zur gemeinsamen Voraussetzung: „die göttliche Nothwendigkeit einer bestimmten Verfassung, worin leider! der göttliche Heilsgrund mit der Welt der Werke confundirt sey." — Beiden gegenüber wird nun der evangelisch-deutschen Kirche der Vorzug vindicirt: daß sie sich von einer gewissen Art Theocratie jener Kirchen nicht beirren lasse, (welche in der englischen als Hierarchie mit apostolischer Succession, in der schottischen dagegen als Democratie [Volksherrschaft] auftritt) und deßhalb mit ihnen zwar die königliche Herrschaft Christi festhalte; aber diese auch nicht bloß in der Kirche, sondern auch im Staate anzuerkennen fortfahre. Ferner: daß sie als königlichen Willen Christi anerkenne: daß seine Gemeinde auf Erden ihm wohl in seiner Knechtsgestalt ähnlich seyn, nicht aber nach Art weltlicher Herren gewaltig sein dürfe. Daß sie endlich bloß dogmatischen Differenzen (die den Heilsgrund betreffen) nicht aber Verfassungsfragen (die offenbar den Heilsgrund verdunkeln, wenn man ihnen eine dogmatische Bedeutung beilegt) eine trennende Kraft in der Kirche beilege.

Zum Schlusse wird noch (S. 194) bemerkt: Es sey allerdings noch ein Weg bekannt: „wie die Kirche auch ohne Staat zu einem öffentlichen Rechte und dessen Durchführung gelangen könne, nämlich der Weg der Hierarchie, die mit göttlicher Auctorität sich bekleidet. Allein dieser Weg sey auch nur dann gefunden, wenn jene Hierarchie auch die weltliche Macht und Gewalt zu ihrem Attribute zähle."

Früher schon (S. 178) ist von diesem Wege bemerkt worden: daß er ins Mittelalter zurückführe, in welchem „die

Päpste grundsätzlich eine Verachtung gegen den Staat ausgesprochen hätten, weil sie in ihm nur Endliches, Ungöttliches, nur zeitliche (nicht geistige) Interessen erblickt hätten, und ihm daher seinen Ursprung nicht in einer göttlichen Nothwendigkeit (Idee) angewiesen hätten, sondern bloß in der Willkühr (Macht und List) der Subjecte. Kurz — nach katholischer Ansicht sey der Staat nur der Psychiker nicht der Pneumatiker. Dieser sey die Kirche allein, deren Macht Himmel und Erde umfasse und allein im Stande sey, den Staat seiner profanen Existenz zu entreißen, indem sie ihm ihr Gesetz (das der Hierarchie) aufpräge, sein Wissen und Gewissen wird, ihn aber bloß zu ihrem Arme mache."

Auch der früher anonyme (jetzt aber bereits weltbekannte) Verfasser des Werkes: „der deutsche Protestantismus in seiner Selbstentwicklung" sagt S. 475, daß die katholisch-traditionelle (papistische) Weltbetrachtung von der echt-christlichen in wichtigen Stücken abweiche; die neuprotestantische aber zu der Letztern zurückgelenkt habe, ohne dieselbe bisher noch vollständig explicirt zu haben. Als jene Stücke von Wichtigkeit werden angeführt:

1) Die Idee des Staats.

2) Das Verhältniß des Einzelnen zur Vollbringung der Idee.

3) Die Regel, die der Einzelne von der Staatsform für jene Vollbringung empfängt.

4) Die Vollbringung der Idee in der Sphäre der Nationalität. — Hier haben wir es nur mit der ersten Abweichung zu thun.

So wird nach S. 479 behauptet: daß nach römischer Ansicht der Staat an sich (Idee) höchstens eine Rechts- und Polizeianstalt sey; nie und nirgends aber eine höhere und sittliche Gemeinschaft.

Diese Vorstellung vom Staate soll sich ergeben aus der katholischen Vorstellung von der Kirche.

Beide Kirchen erkannten zwar als Zweck des Christenthums an: „Die Weltverklärung (Erlösung und Heiligung) als Vorbereitung der sittlichen Wesen zum ewigen Leben. — Allein anmaßlich erblicke die römische Kirche die Weltverklärung schon anticipirt im Institute der äußern sichtbaren Kirche. Und wie die Sacramente (nach ihr) ex opere operato wirken; so sey auch die ganze Welt ex opere operato die verklärte, der Gottesstaat. — Die Kirche sei die Summe aller Berechtigungen im Himmel und auf Erden; für eine andere Berechtigung neben ihr sey auf Erden kein Raum. — Die königliche Gewalt beruhe nicht ebenso, wie die priesterliche auf göttlicher Einsetzung."

Zum Belege wird sogar angeführt ein Ausspruch Gregor VII (wiewohl ohne Angabe des Orts, wo jener zu finden ist): „Quis nesciat: Reges et Duces ab iis habere principium, qui Deum ignorantes, superbia, rapinis, homicidiis, postremo universis fere sceleribus, mundi principe (Diabolo videlicet) agitante, super Pares (scilicet homines) dominari caeca cupiditate et intolerabili praesumptione affectaverunt."

Es wird nun zwar zugestanden: daß selbst nach römischer Ansicht eine Ordnung der Dinge hergestellt werden solle, in der auch der Staat Träger höherer Zweckbestimmung sey; allein diesem werde doch nicht zugemuthet: „dieses sein höheres Leben aus seinem Wesen und Begriffe zu entwickeln; wohl aber, dasselbe aus seiner Verbindung mit der kirchlichen Hierarchie zu entlehnen. Durch jene erhalte er erst ein göttliches Recht, aber auch nur ein lehenweise übergetragenes. — Auch die Sittlichkeit des Staates sey nicht eine ihm immanente; sondern ganz und gar von der Kirche entlehnt."

Worin besteht nun die echt-protestantische Staatsidee? Die Antwort ist: „in der Ordinatio Dei, die schon von den Reformatoren überall anerkannt worden sey."

Zwar erhalte der Staat als das Reich der justitia civilis seine Vollendung nach ethischer Seite durch die Aufnahme des christlichen Elementes, indem die Obrigkeit nach christlichen Grundsätzen ihr Regiment führt; allein hiedurch sey sein ethischer Charakter keineswegs schlechthin bedingt.

Diese Vorstellung vom Staate resultire ebenfalls aus der von der Kirche. Auch die protestantische Kirche schreibe sich ein wesentliches Verhältniß zu sowohl in Bezug auf das wahre Heil der Einzelnen, wie auf das des Ganzen. Aber sie knüpfe dieses Heil weder unbedingt an das äußere Gerüste ihrer zeitlichen Existenz, noch an irgend eine Wirkungskraft, die ihr innwohnte ex opere operato. Vermittlerin der himmlischen Gnaden sey sie allein durch die Güter des Wortes und des Geistes der Wahrheit.

Von dem Zuge dieses freywirkenden Geistes allein erwartet sie die Umbildung des Weltreiches zum Gottesreiche, ohne diese zu erzwingen durch anmaßliches Eingreifen in die äußere Ordnung der Welt. S. 481.

Zum Belege wird eine Stelle aus der Apologie der augsburger Confession und aus Calvin angeführt, mit dem Beisatze: daß unter diesen Voraussetzungen, die Systematik der spätern lutherischen Theologie diese ganze Gedankenreihe in die Formel zusammenziehen konnte: „der magistratus civilis sey sammt dem ministerium ecclesiasticum einer der beiden Status hierarchici, seu divinitus instituti, d. h. des unmittelbar von Gott selber eingesetzten Schematismus des Gottesreiches. So hat also der Protestantismus den Staat auf eine ganz neue Grundlage d. h. auf seinen angebornen ethischen Inhalt gegründet.“

Ohne diese Belegstelle hätte der Leser wohl in die Versuchung geführt werden können: den neuen Apologeten für einen alten Rationalisten aus der kantischen Schule zu halten, welche für die Autonomie des Subjectes einstand, und daher auch diese letztere als das Princip des Prote-

stantismus aufstellte. Gegen diese Auffassung aber hat der Apologet schon früher Protest eingelegt.

S. 113 lesen wir: „Durch Kant ist nur jene Sittlichkeit wieder herrschend geworden, die zwar auf einer ernsten, keineswegs aber tiefen Auffassung ruhte; welche auch heilsam, nicht aber ideal geläutert, d. h. nicht rein und deßhalb ein Pelagianismus war, wie solcher schon vom Urheber dieses Namens gelehrt worden." Und S. 193 heißt es: „Die Behauptung: das formale Princip des Protestantismus sey die Autonomie des Subjectes (d. h. die Unabhängigkeit von jeder äußern Auctorität) ist eben so unprotestantisch, wie überhaupt irreligiös. Jene ist nicht allein historisch von den Reformatoren verworfen; sondern auch die wissenschaftliche Entwicklung des Protestantismus (die in der protestantischen Philosophie, nicht aber in der rationalistischen Theologie zu suchen ist) hat die Nichtsnutzigkeit der Subjectivität in den ewigen Interessen des Geistes auf das bestimmte ausgesprochen."

Und — „wenn das Christenthum und die Reformatoren ein Lebendigwerden des göttlichen Geistes im Menschen verlangen, durch welches der Mensch erst zu einem Gliede im Gottesreiche wird, ohne welches derselbe aber ein Nichts, ein verächtlicher Madensack sey; so verlangt die protestantische Philosophie vom Menschen — das Aufgeben seiner subjectiven Willkür an die Objectivität des absoluten Geistes, in welcher das Subject erst zu seiner wahren Freiheit gelangt. Daß mit dieser Objectivirung des Subjectes zugleich eine Subjectivirung des Objectes (Absoluten) gefordert sey, ist gewiß; aber es ist dies so wenig unchristlich: daß gerade in der Menschwerdung Gottes die Subjectivirung des Objects (Gottes) ausdrücklich als Grundbedingung des ganzen Erlösungswerkes bezeichnet ist. — Das Princip des Protestantismus ist also vielmehr die Autonomie des Objectes im Subjecte — die Freiheit des göttlichen Geistes in der Selbstbestimmung desselben.

Man kann daher den Unterschied zwischen Katholicismus — Rationalismus und Protestantismus (als der echten Philosophie im wahren Christenthume) kurz so bezeichnen: der Mensch ist weder wie Lehm in der Hand Gottes, den dieser äußerlich formirt, und dadurch zur Theilnahme am Himmelreiche geschickt macht, wie der Katholicismus will; noch ist er ein gleichberechtigtes lebendiges Wesen außer Gott und gegen Gott, wie der Rationalismus will; sondern er ist Geist vom Geist, (Odem Gottes) der also zu sich selbst kömmt, indem er zu Gott kömmt, und in welchem auch Gott zu Sich selber kömmt; indem Er Mensch wird. So ist also der Mensch außer Gott und gegen Gott, der natürliche Mensch (der Mensch aufgehend in der Form der Subjectivität), als solcher aber ist der Mensch schlechthin nichtig und vernichtet." (Für diese Stelle beruft sich der Verfasser auf Oswald Marbach in den Blättern für literarische Unterhaltung Nr. 302. 1845.)

Es würde in der That eine seltene literarische Unterhaltung gewähren, wenn man die Verwahrungen gegen diese Marbachische Verhältnißbestimmung von Seite der Betheiligten in der protestantischen Theologie alle anführen wollte. Wer weiß nicht: daß nicht bloß der orthodoxe, sondern auch der rationalistische Theologe in der evangelischen Kirche gegen die hegelsche Philosophie protestirt, wenn sich diese als das consequente Resultat aus dem Principe des symbolischen Protestantismus geltend macht. Die Predigerbibliothek und die evangelische Kirchenzeitung geben davon fast in jeder Nummer Zeugniß.

Bei alle dem aber bleibt es doch in Frage gestellt: ob unser Apologet und sein Gewährsmann nicht in ihrem guten Rechte sind; die wir aber ohneweiters mit Ja beantworten.

Alle Hauptconfessionen im Protestantismus, wie sie bisher in die Geschichte eingetreten, sind bloße Formen des mehr oder weniger durchgebildeten Pantheismus, deren Verschiedenheit nur darin liegt: wie man, unter Voraussetzung der

Wesensidentität in Gott und dem Menschen-Geiste, das Verhältniß beider zu einander bestimmt. Denkt man nämlich Gott als vorweltlichen Geist schon in vollendeter Persönlichkeit; so kann Er im Vergleiche mit dem menschlichen Geiste eben so das All, wie dieser das Nichts genannt werden.

Diese Nichtigkeit machte die Reformation vorzüglich vom Menschen geltend, wie dieser nach der Ursünde leibt und lebt.

Denn in dieser hatte sich ja der Geist Gottes (der heil. Geist) vom leiblichen Gebilde getrennt, welcher in seiner nackten Natürlichkeit mit Recht ein Madensack, ein Nichts genannt werden mußte; so lang der Geist Gottes nicht abermal seinen Einzug in dasselbe gefeiert, wie solche Wiedervereinigung als Wirkung des Taufsacramentes nach der Verheißung des Welterlösers geglaubt wurde.

Der Rationalismus konnte daher später mit allem Rechte fragen: was der Mensch auch ohne göttlichen Geist, als solcher, an sich sey; da er im eigentlichen Sinne ein Nichts so wenig als die ihn umgebende Welt seyn könne?

Und wenn er nun nicht gesonnen war: diese Frage dualistisch (nach Plato) zu beantworten, sondern monistisch (nach Aristoteles); so konnte er sich den Menschen so wenig geistlos wie naturlos denken; sondern als beides zugleich. In dieser Voraussetzung wird wohl der Rationalismus gegen die obige Zeichnung nicht viel einzuwenden haben, wenn sich der Zeichner dazu versteht: „das Lebendige" auf den Geist des Menschen, „die Gleichberechtigung" aber auf die Wesensgleichheit zu beziehen, die Ungleichheit aber neben ihr, nur in die Form zu verlegen, die beim Menschen in der Beschränktheit des göttlichen Wesens durch die Natur, bei Gott aber in der Unbeschränktheit besteht. Für diese Ansicht kann sich der Rationalist sogar auf das kirchliche Symbol berufen. So sagt der Consensus fidei vere lutheranae repetitus im 14. Punkte: Profitemur et docemus: Deum esse spiritualem, indivisam Essentiam, quae *ubique* et in *om-*

nibus creaturis est; et ubi est, ibi (praesertim in credentibus et sanctis habitans) suam secum Majestatem vel Essentiam habet, ac proinde non *dona Dei*, sed *Deum ipsum* in credentibus habitare." (Nach der Ausgabe im Jahre 1847 von Ernest Henke.)

Wenn nun der Rationalismus mit der Orthodoxie den Staat als ethisches Gemeinwesen auffaßt; so geschieht dieß doch nur kraft des freien ethischen Princips in ihm, das wesentlich das göttliche Princip, weil Geist vom Geiste, ist. Jene Fraction aber in der Orthodoxie, welche die Widervereinigung des Geistes mit dem Menschen ausschlüßlich von der Heilsanstalt in der Kirche durch das Sakrament abhängig erklärt, hätte zu Gunsten des vorchristlichen Staates im Heidenthume nachzuweisen: Entweder daß das göttliche Princip nie ganz dem sündigen Geschlechte gewichen; oder daß die eingetretene Wiedervereinigung schon eine Anticipation der Erlösung sei.

Im Gegensatze nun zu dieser Ansicht bestimmt die protestantische Philosophie das Verhältniß Gottes zur Welt geradezu umgekehrt:

Gott der unbeschränkte gilt ihr als der unbestimmte. Er ist vor und ohne Welt das absolute Seyn in seinem Ansich ohne alle Bestimmtheit, die er sich erst in der Welt gibt. Diese ist der Inbegriff aller Bestimmtheiten, das eigentliche Alles, das unbestimmte Ansich aber ist das Nichts, aus dem die Welt von Ewigkeit hervorgegangen ist, und in welcher der menschliche Geist jenes Moment ist, in welchem das Ansich zu sich kommt, um bei sich zu bleiben. Daraus begreift sich nun freilich der Vorwurf von Seite jeder Modification des protestantischen Princips gegen den Katholicismus: daß dieser im Staate als solchem kein ethisches Gemeinwesen anerkenne. Denn Sittlichkeit ist nur da, wo Freiheit, diese aber ist das ausschlüßliche Attribut Gottes sowohl in der Form der Objectivität, als in der der menschlichen Subjectivität. Dieser Vorwurf ist eigentlich nur die Fortsetzung von einem frühern, der dem Katholicismus die

Ethik überhaupt abspricht, weil dieser das Princip (die Freiheit) abgehe.

Diesen Vorwurf aber gibt der Katholicismus seinen Gegnern zurück, indem er von jeher die **manifestatio Dei ad extra** unterschieden hat von der **manifestatio ad intra**, und in jener Gott als Weltschöpfer, in dieser aber ihn als Dreieinigen erkennt. Als jener aber offenbart Er sich in seiner Allmacht, d. h. als Wesen setzend, die als wesentlich von ihm verschieden gedacht werden müssen, eben weil sie erschaffene, nicht aber aus seiner Wesenheit entlassene Wesen im Christenthume gedacht werden sollen.

Jene Allmacht aber ist keine Freiheit im eigentlichen Sinne des Wortes, diese kömmt nur dem creatürlichen Geiste zu in seiner wesentlichen Verschiedenheit von der Physis (dem Principe des gesammten Naturlebens). Und nur der creatürliche Geist ist in seiner Freiheit eines Abfalles von Gott und einer Erlösung unter Voraussetzung des Sündenfalles in den Stammeltern fähig. — Was aber ferner die obige karrikirte Charakteristik betrifft; so ist dem Katholiken vor allem unmöglich gemacht: den creatürlichen Geist in seiner Freiheit als einen Lehmklumpen von der Hand Gottes äußerlich formiren zu lassen. Zu dieser Auffassung aber muß sich umgekehrt der Protestantismus consequent bekennen, denn eine solche Lehmfigur ist eben der natürliche Mensch Gott gegenüber, der als solcher dem heiligen Geiste (oder dem Odem aus dem Munde Gottes, der ihn zuvor aus Lehm geformt) selber kein Hinderniß entgegensetzen wird, wenn er ihn für das Reich Gottes zurichten will; (wie sich auch die evangelische Theologie von jeher auf jene Stelle in der Genesis berufen hat, um den menschlichen Geist als einen göttlichen zu beweisen). Ja selbst in dem Falle: daß unter dem natürlichen Menschen der göttliche Geist in der Form abstrakter Subjectivität verstanden werden sollte, ist der Widerstand nur ein zeitweiliger zum Zeitvertreibe Gottes (in der Form der jenseitigen Objectivität); da dieser subjectiv in den Centrifugenz festgerannte Geist, der

stärkern Attractionskraft des objectiven Geistes nachgeben und so seine Bahn um die Centralsonne des gesammten Geisterstaates antreten muß.

Ist aber Gott selber diese Centralsonne; so ist nicht einzusehen: warum diese sich ihre Repräsentation nicht auf die mannigfaltigste Weise geben sollte? Und wenn sich die einzelnen ethischen Gemeinwesen in bestimmten Kreisen des Naturlebens (Nationen genannt) in einem gemeinsamen Oberhaupte gipfeln; warum sollte diese Concentration nicht noch höher aufsteigen bis zu einem Universal-Staate sammt seinem Repräsentanten unter dem republikanischen Namen: Generalsynode, oder unter dem monarchischen: Kaiser oder Papst. Und so könnte obige pantheistische Weltansicht immer noch zur Wiege eines ungleich vollkommnern Hildebrandismus werden, als dieser in der Geschichte vor uns steht.

Und so wären wir bei dem Vorwurfe (dem Hauptgegenstande unserer Abhandlung) angelangt: daß die königliche Gewalt nicht eben so wie die priesterliche auf göttlicher Einsetzung beruhe, und der sich auf die Worte jenes großen Papstes beruft (dessen Theorie die römische Kirche seitdem bis auf Clemens August von Droste-Vischering practisch gehandhabt habe). Die Worte Gregors aber (die für diese Behauptung oben mitgetheilt wurden) beweisen offenbar zu wenig, weil sie Zuviel beweisen wollen. Sie stehen in dem Briefe Gregors an den Bischof Herman von Metz, dessen Inhalt die berühmte Vertheidigung seines Verfahrens gegen König Heinrich IV betrifft. Es heißt daselbst (vor der angeführten Stelle): „Du forderst: wir sollten dich mit einer Schrift gegen den Wahnsinn derjenigen sichern, die mit gottlosem Munde sagen: der heil. apostolische Stuhl habe den König Heinrich (den Verächter des christlichen Gesetzes u. s. w.) nicht von der Kirchengemeinschaft ausschlüssen noch Jemanden vom Eid der Treue lossprechen können. Aber es scheint gar nicht nöthig, da sich in der heil. Schrift darüber so viele

Zeugnisse finden." — Angeführt wird nun die Stelle: Du bist Petrus rc. rc. und sodann gefragt: „Wie? sind davon etwa die Könige ausgenommen?" — Er geht sodann auf die Tradition über in den Worten: „der Papst Gregor (der Große) behauptet: die Könige verlieren ihre Würde, wenn sie die Beschlüsse des apostolischen Stuhles zu verletzen wagen. Dann: „Soll die Würde, die von Heiden erfunden wurde, nicht der Würde unterworfen seyn, welche die Vorsehung des allmächtigen Gottes zu seiner Ehre erfand und aus Mitleid der Welt gab, dessen Sohn, Gott und Mensch zugleich, die weltliche Herrschaft, worauf die Kinder der Welt so stolz sind, verachtete, und freiwillig zum Priesterthume des Kreuzes kam? Wer weiß nicht" (qui nescit etc. wie das obige lateinische Citat das Weitere mitgetheilt hat; das deutsche Citat aber haben wir aus der neuesten Monographie von Joh. Söltl über Gregor VII entlehnt, welche wohl Niemand als die Arbeit eines Ultramontanen ansehen wird).

Daß aber in beiden Citaten nicht sowohl die königliche Gewalt als solche, sondern vielmehr der Mißbrauch derselben als Despotie gemeint sey, ligt offenbar in den Worten supêr pares dominari caeca cupiditate et intolerabili praesumptione affectaverunt. Und in dieser Form, die königliche Gewalt eine Erfindung der Heiden zu nennen, dazu konnte den Papst schon der Prophet Saul im alten Bunde vermögen, der das auserwählte Volk Gottes vor der Nachäfferei seiner heidnischen Umgebung mit einer treuen Schilderung des daselbst entarteten Königthums, wenn auch vergebens! warnte.

Gesetzt aber, Gregor hätte die königliche Gewalt als solche (d. h. abgesehen von ihrer Unbeschränktheit) für eine Erfindung der Heidenwelt gehalten; was würde daraus gegen den Staat als ethisches Gemeinwesen in jener verabsolutirten Form folgen? Doch wohl nicht: daß jenes von dieser Form aufgelöst worden sey, da der Abusus nie den Usus aufheben kann? — Daß aber Gregors Ansicht

von jener Gewalt keine andere gewesen, als die seiner Vorfahren, das beweist schon der Brief an Wilhelm den Eroberer (VI. 30.) wo er sagt: „Wir glauben, es sey dir nicht verborgen: daß Gott die apostolische und königliche Würde, welche alle andern auf dieser Erde übertreffen, zur Regierung derselben angeordnet habe.“ Dieselbe Sprache finden wir schon beim Papst Gelasius in seinem Schreiben an den oströmischen Kaiser Anastasius: **Duo sunt, Imperator Auguste, quibus principaliter mundus hic regitur, auctoritas sacra pontificum et regalis potestas, in quibus tanto gravius pondus sacerdotum, quanto etiam pro ipsis regibus in divino examine reddituri sunt rationem.** An denselben Kaiser schrieb der Papst Symmachus: **Fortasse dicturus es: scriptum esse, omni potestati nos subditos esse debere. Nos quidem potestates humanas suo loco suscipimus, donec contra Deum suas erigunt voluntates. Caeterum si omnis potestas a Deo est; magis ergo, quae rebus est praestituta divinis. Defer Deo in nobis, et nos deferemus Deo in Te. Caeterum, si tu Deo non deferas, non potes ejus uti privilegio, cujus jura contemnis.** (Fleuri's Kirchengeschichte **Tom. VII. lib. 30.**)

Zu beiden Stellen macht Abbé Gosselin (in seinem Werke: die Macht des Papstes im Mittelalter, 2te Auflage übersetzt von Hermann Stoeveken. Münster 1847) folgende Bemerkung: „Nach den Grundsätzen des Papstes Gelasius ist freilich die geistliche Gewalt im gewissen Sinne höher als die weltliche. Allein es ist klar: daß nach der Meinung des Papstes diese Superiorität nicht das Recht gibt: das der Jurisdiction der weltlichen Gewalt Unterworfene zu regeln; viel weniger das Recht, sie abzusetzen. Ein solches Recht wäre offenbar unvereinbar mit dem Unterschiede zweier souveränen Mächte, jede in ihrem Bereiche. Die Superiorität, die hier der Papst der geistlichen Gewalt zuerkennt, beschränkt sich auf die Leitung der weltlichen Gewalt durch Rath und Ermahnung, und, wenn es seyn muß, durch

Anwendung geistlicher Strafen." — Die 2te Auflage hat unter dieser Stelle folgende Note angebracht:

„Mehrere ultramontane Theologen bedienen sich wie wir der Worte des Gelasius, um zu beweisen: daß die Kirche keine directe Macht über das Weltliche besitze. Aber sie glauben nicht: daß jene Worte selbst die indirecte Gewalt ausschließen: das Weltliche kraft der Macht zu reguliren, welche die Kirche besitzt, um Alles zu vollziehen, was das höchste Wohl der Religion erheischt. Allein was hat es auf sich: Ob die Kirche das Weltliche regulire infolge einer directen oder indirecten Macht; wenn sie wirklich die Macht besitzt: dasselbe ohne Mitwirkung der weltlichen Macht, ja selbst gegen ihren Willen zum Wohl der Religion zu reguliren? In einem wie im andern Falle wird der Unterschied zweier souveränen Mächte unnütz und chimärisch."

Zu dieser Folgerung werden sich wohl jene Theologen, die der Abbé ultramontane nennt, schwerlich verstehen; dagegen aber die indirecte Macht nur als Ausnahme von der Regel (die in der Annahme zweier souveränen Mächte besteht) angesehen wissen wollen, und selbst diese Ausnahme nur vom Mißbrauche der weltlichen Gewalt bedingt seyn lassen.

Aber selbst für diesen Ausnahmsfall werden sie sich vergebens um Beispiele in der Geschichte vor Gregor VII umsehen. Dieser beruft sich zwar, wie wir gesehen, auf Papst Gregor den Großen, der da behauptet haben soll: „daß die Könige ihre Würde verlieren, wenn sie die Beschlüsse des apostolischen Stuhles zu verletzen wagen." Es dürfte aber mit dieser Berufung dieselbe Bewandtniß haben, wie mit einer andern in demselben Briefe. Er frägt nämlich: „Hat nicht der Papst Zacharias den König der Franken abgesetzt wegen seiner Ungerechtigkeit, und weil er nicht taugte für solche Gewalt, und Pipin eingesetzt, und alle Bewohner Frankreichs vom Eide der Treue losgesprochen?"

Gosselin aber bemerkt zu jenem geschichtlichen Vorgange (S. 321 der Uebersetzung): „daß die Antwort des Papstes, auf die Anfrage der fränkischen Großen, eigentlich gar kein Act der zeitlichen Jurisdiction gewesen, den er über das fränkische Königreich ausgeübt hätte; sondern eine bloße Lehrmeinung in einem Gewissensfalle, den die Franken freiwillig vor seinen Richterstuhl gebracht hätten. — Was aber Gregor den Großen betrifft, so haben wir von ihm unzweideutige Aussprüche vom Gegentheile in derselben Sache. So schreibt Er an den Kaiser Mauritius (bei Gelegenheit, wo dieser ein Gesetz an den Papst schickte zur Aussendung in die weströmischen Provinzen, welches alle jene vom Klosterleben ausschloß, welche Civilämter bekleideten, und für den Militärdienst geworben worden).

„Ego quidem jussioni subjectus, eandem legem per diversas terrarum partes transmitti feci. Et quia lex ipsa Deo minime concordat, ecce per suggestionis meae paginam, serenissimis dominis nuntiavi. Utrobique ergo *quae debui exsolvi, qui et obedientiam imperatori praebui*, et pro Deo, quod sensi, minime tacui (Lib. III epist. 65)).“

Andre haben in dieser Stelle nur einen Gehorsam der That, nicht aber des Rechtes finden wollen; denen aber der Abbé mit einer Stelle aus dem Briefe desselben Papstes an die Gemahlin desselben Kaisers antwortet, welche lautet: „Sieben und zwanzig Jahre schon leben wir in dieser Stadt mitten unter den Schwerdtern der Longobarden. Ich kann dir nicht sagen: welche Summen die Kirche ihnen täglich zahlen muß, um mit ihnen leben zu können. Ich bemerke daher bloß: der Kaiser hat bei seiner Hauptarmee in der Provinz Ravenna einen Schatzmeister angestellt, der für die täglichen Bedürfnisse der Truppen sorgt; eben so bin ich der Schatzmeister des Kaisers zu Rom, und sorge für die Bedürfnisse dieser Stadt, die unaufhörlich von den Longobarden angegriffen wird.“ Wer von sich, setzt der Abbé hinzu, als von einem Beamten des Kaisers spricht, der für die In-

teressen des Reiches in der Hauptstadt zu wachen beauftragt ist, dessen Gehorsam ist ein Gehorsam des Rechtes, gegründet auf das natürliche und göttliche Gesetz, welches alle Unterthanen selbst Bischöfe verpflichtet, in zeitlichen Dingen ihrem legitimen Souverän zu gehorchen." — Es mag sich nun mit jenem Gehorsame des Kirchenoberhauptes als eines Beamten zugleich verhalten wie immer — was aber für den Gegenstand, der hier in Untersuchung gezogen, die Hauptsache, ist die Frage: Ob die (indirecte oder selbst die directe) Gewalt der kirchlichen Auctorität über den Staat, diesen als ein ethisches Gemeinwesen aufhebe? Die Antwort hierauf kann keine bejahende seyn; so lang man die Ausübung jener Gewalt theils vom Mißbrauche der weltlichen Gewalt, theils vom Schutze der göttlichen Gesetze abhängig erklärt.

Es läßt sich zwar von einem Gemeinwesen in dieser Subordination nicht sagen: daß es in voller Selbstständigkeit dastehe; aber auch nicht sagen: daß es seinen sittlichen Character verloren habe. Die Reformation hat nun freilich das alte Verhältniß zwischen Kirche und Staat nicht bloß auf den Kopf gestellt; denn in diesem Falle hätte sie die Kirche nur insofern dem Staate unterordnen müssen, wie jene sich weiland den Staat unterworfen hatte, wodurch jene ihre frühere absolute Selbstständigkeit an den Staat, dieser aber seine frühere relative Selbstständigkeit an die Kirche abgetreten hätte. Und sie hätte als Rechtstitel dieser neuen Ordnung die Idee anführen können, kraft welcher der Staatsgewalt, als dem Reiche von dieser Welt das ganze Gebiet der Erscheinung und der Aeußerlichkeit im Diesseits unterworfen sey — mit alleiniger Ausschließung des Glaubens, deren Gegenstände das Jenseits betreffen.

Die Reformation hat vielmehr die Selbstständigkeit der Kirche neben der des Staates, negirt und negiren müssen, als sie an die Stelle des sacramentalen Priesterthums in

jener, das allgemeine Priesterthum mit seinem Fundamente des alleinigen Glaubens an Christum (als Gottmenschen und Repräsentanten des gottmenschlichen Geschlechtes) setzte.

Auf diese Weise wurde dem Staate allerdings nicht bloß eine höhere, sondern die ethische Würde schlechthin vindicirt. Jener ist jetzt der ethische Geist selber in seiner objectiven Realität, und wie der Geist in seiner Subjectivität Religion, Kunst und Wissenschaft als Momente seiner Selbstoffenbarung nach Innen umfaßt; so beherrscht der objective Geist dieselben Momente als äußerliche Institutionen [6]). Es muß daher vom Staate jetzt dasselbe gelten, was der Verfasser von der alten Kirche behauptet, nämlich: daß sie gewesen sey „die Summe aller Berechtigungen im Himmel und auf Erden“ und wie Er von ihr behauptet: daß sie „die königliche Gewalt keineswegs auf eine göttliche Einsetzung basirt“ habe; so wird diese Einsetzung jetzt der Kirche in ihrem specifisch-priesterlichen Character abgesprochen werden müssen, da dieser jetzt nur als ein Element in der Idee von der Gottmenschheit geltend gemacht wird, deren Realisirung schon in der Weltwerdung Gottes begonnen, in Adam und Christus aber als realen Momenten in der Naturgeschichte Gottes, das erste und zweite Stadium ihrer Vollendung, das dritte aber eben in der Ausdehnung der gottmenschlichen Würde Christi auf das ganze Menschengeschlecht gefunden hat.

Für diese vormalige Umkehrung der alten Ordnung will die Gegenwart freilich nicht mehr wie sonst der Re-

---

6) „Eine Faust im Sacke ist keine, der abstracte Geist, die bloße Innerlichkeit an sich ist nichts. Erst wo der Geist sich verkörpert, wo die Idee ein plastisches Gebilde wird, da erst kömmt sie in Betracht. Diese Welt des Wirklichen aber, diese allgemeine Verkörperung der Idee, dies Gottesreich auf Erden ist eben der Staat, die bürgerliche Welt, die Welt des Rechtes, als der verwirklichten Freiheit;“ sagt R. E. Prutz in seinen kleinen Schriften. 2. Bd. S. 37.

formation den Tribut des Dankes zollen. Vergleicht sie nämlich den deutschen Protestantismus mit dem anderer Staaten in und außer Europa; so erblickt sie jenen überall im Nachtheile. „Der englische Protestantismus, heißt es in Ruge's kleinen Schriften, hat England zu einer Verfassung, und Nordamerika zu einer Republik verholfen; der deutsche Protestantismus aber hat den Fürsten die ganze sichtbare Welt zu säcularisiren gegeben, und sich mit der unsichtbaren Kirche begnügt. Er hat das öffentliche Leben für ewige Zeiten hingegeben und sich mit dem Privatlichen und der ewigen Dauer dieser Erbärmlichkeiten getröstet. Er hat die Menschen zu Mönchen in der Gemeinde der Heiligen, zu Spießbürgern im Leben, und zu bloßen Theologen in der Wissenschaft gemacht."

Unser Apologet darf dieser Stelle nicht etwa mit der Bannformel begegnen: „daß sie aus einer Zeit stamme, in der das Hegelthum als Evangelium des Tags proclamirt worden sey, oder in welcher die Anhänger der äußersten Linken, die sogenannt Diesseitigen, mit Gott Brouillirten, die Empörung durch das All gerufen." Er sagt ja selber S. 73 „Durch die (dem 16. und 17. Säculum eigene) Tendenz der monarchischen Gewalt zur Concentration wurde eine vorher unbekannte Kluft aufgerissen zwischen dem Volke und dem zum Numen gewordenen Fürsten." — Er hat aber dabei vergessen auszumitteln: ob nicht vielleicht das allgemeine Priesterthum der Reformation das Unglück erlebte: practisch jene Kluft noch weiter zu reißen, während sie theoretisch die Bestimmung hatte: jene Kluft auszufüllen, indem durch dasselbe der Uebergang vom fürstlichen Absolutismus (dieser Blüthe des mittelalterlichen Feudalstaates) in den Organismus des modernen Staates eingeleitet werden sollte, „in welchem die Freiheit, als die allgemeine sich zu realisiren beginnt." Statt dessen aber hören wir bloß; „der Staat identificirte sich mit dem Protestantismus. Die nothwendige Folge hievon war: daß der Lehrbegriff (das Symbol, in welchem sich der Fluß

der freien Geistesbewegung cristallisirt hat) unter eine überwiegend juridische Betrachtungsweise fiel. Der Kirche ursprüngliche Stellung zum Volke wandelte sich um in eine zum Staate, und so entstand die Staatsorthodoxie, die in der argen Selbsttäuschung sich bewegte, als sey ihr exactes Wissen um die Religion selbst Religion; so daß die Theologie an die Stelle der Kirche, die Litteratur an die Stelle der Schöpfungen im Gemeindeleben, die Polemik der Gelehrten an die Stelle des Kampfes mit der Sünde (am Ich und am Volke) treten (S. 94).

Unser Anonymus hegt überhaupt die Ueberzeugung: daß die einseitige Ausbildung des intellectuellen Princips im Protestantismus (er heißt Es die kritische Unruhe), wodurch Es seiner Synthese mit dem ethischen Principe desselben entzogen worden, die Quelle der antichristlichen Denkart unserer Tage sey; daß diese allenthalben nur die nothwendige Folge sey von abnormen Zuständen, Bildungshemmungen des gesammten Nationallebens. Aber wir finden nirgends die Umkehrung der alten Ordnung zwischen der weltlichen und kirchlichen Auctorität in die Kategorie der Abnormität oder Extremität von ihm eingereiht.

Dagegen finden wir von ihm das Wesen der Reformation gegen jene vertheidigt, die das humanistisch-vornehme Element einseitig betonen, und (im Zusammenhange damit) die leere Subjectivität, das gestaltlose Ich, zum Principe der Reformation erheben, indem Er in der Reformation wohl unterschieden wissen will die eigenste That des deutschen Geistes von jener That, worin dieser nur antheilnehmend sich verhielt.

Jene setzt er in das Zurückgehen auf die gleiche Basis — auf die Liebe zum Volke, von welcher einst in den Zeiten des Urchristenthums die evangelische Verkündigung ausgegangen war.

„Es war ein tiefer männlicher Schmerz über den verkehrten Heilsweg, den Luther die arme, von Priestern und Schriftgelehrten irregeleitete, und um die höchsten Lebensgüter

bethingene Menge einschlagen sah. Zu diesen volksthümlichen gesellte sich dann noch der ethische (mit dem religiösen identische) Factor in der Rechtfertigungslehre." —

Soll nun dieser Factor, müssen wir fragen: ebenfalls ein Element in der eigensten That des deutschen Geistes seyn?

So scheint es wohl von der einen Seite, nach welcher der Apologet ein eifriger Verfechter der Theorie von der Sündhaftigkeit der göttlichen Natur (oder von der wirklichen Sünde des einen gegen den andern göttlichen Geist) im Menschen ist. Von der andern Seite aber widerspricht dieser Wahrscheinlichkeit der 2te Abschnitt (das Allerheiligste in der Stiftshütte des ganzen Werkes) der von der Entstehung des modernen Antichristianismus und von den vier aufeinanderfolgenden Zeiträumen handelt, in denen ein entschiedener Unglaube an das Christenthum bei den Hauptvölkern Europas die Runde gemacht und selbst einer Art von Cultus sich erfreut habe. So habe Jener Italien im 15ten und 16ten Jahrhunderte, England und Frankreich im 17ten und 18ten und endlich Deutschland im 19ten Säculum heimgesucht. Da nun aber der moderne Atheismus nur die strengste Consequenz ist von dem Principe der Reformation (das als Idee der Gottmenschlichkeit allgemein anerkannt wird), diese aber sich kirchenrechtlich als allgemeines Priesterthum, dogmatisch als Rechtfertigungslehre durch bloßen Glauben, staatsrechtlich als Territorialsystem oder Cäsaropapismus geltend machte; so könnte jenes religiös-ethische Princip mit größerm Rechte als ein ausländisches angesehen werden; wie auch hinlänglich bekannt ist: daß der italische Antichrist in Kunst und Wissenschaft die wiedererweckte antique Philosophie als Naturvergötterung zur Mutter hatte.

Es soll uns, wenn wir hierin irrten, sehr leid thun, und abermal aus deutscher Liebe zum armen Volke, das nun abermal zum zweitenmal bei all seinem priesterlichen Charakter von Philistern und Schriftgelehrten auf Irrwege geführt worden ist.

Haben wir uns aber nicht geirrt, nun dann steht auch zu erwarten: daß der Geist unsers deutschen Vetter Michels seine eigenste That in der deutschen Reformation, reiner als bisher sich zum Bewußtseyn bringen, vor allem aber sich hüten werde, den Mund zu voll zu nehmen, wenn er von Schlachten spricht, die sein Geist als solcher in der Weltgeschichte bisher geschlagen haben soll [7]). Bei jener Gewissenserforschung wird dann auch die Autonomie des freien Geistes nicht mehr als alter Pelagianismus, oder neuer Kriticismus abgefertigt werden, noch weniger dürfte ihm seine Liebe zur Speculation als Liebhaberei aus politischer Langeweile verdächtigt; sondern als sein Tagewerk im Dienste der Vorsehung, die auch kein Volk über seine Kraft versucht werden läßt, angerechnet werden. Endlich könnte auch die Reihe noch an Clemens August Erzbischof von Köln kommen, und

---

7) Es gehört unter die Lächerlichkeiten der Teutomanie, wenn unter Andern Heinrich Koosen in seiner Propädeutik der Kunst 1847 sagt: „Die romanischen Völker machten aus der christlichen Lehre die Basis eines historischen Glaubens (eines Glaubens an die Auctorität des Todten) dem sich das Lebendige unterwerfen mußte, und eine Zusammensetzung des Dogma aus den sinnlosesten Formen und Alfanzereien, dem der dramatische Cult zur Seite geht, der es bloß mit der Versinnlichung des historischen Factums zu thun hat, und der das Leben nur im Geiste einer *todten* Vergangenheit aufzufassen versteht. Das wichtigste Moment in der Trennung der germanischen von den romanischen Völkern ligt in der Aufhebung des Dogma, das jene in der Reformation zerstörten, daher wird auch ihre Kunst ohne die Bedeutung eines besondern Cultes auftreten.“ Ein Seitenstück hiezu bildet die Gallomanie des Franzosen Henri Martin, der da weiß: „daß nächstens die Gallier sich wieder erheben und dann in der Zukunft Alles erhalten werden, was die Menschheit sich von ihrem Genie verspricht, das (nach Ihm) in ihrem Gemüthe (sentiment) besteht, dieser Wurzel der Sociabilität, aus welcher sodann alle Tugenden hervorbrechen, die den Gallier vor allen Völkern auszeichnen.“ O armes Europa, wie reich bist du an Windbeuteln und Windfahnen!

dieser von der Theilnahme am Hildebrandismus für immer frei und losgesprochen werden. Als Einleitnng hiezu wollen wir seinen anonymen Ankläger auf „die Materialien zur Geschichte der neuesten Politik“ (Stuttgart 1847) aufmerksam machen. Diese melden von jenem Prälaten S. 11: „daß er in seiner letzten Schrift den Versuch gemacht habe: die Gleichstellung zwischen Staat und Kirche zu begründen.“

Von Herrn von Görres aber, dem Vertheidiger jener Abhandlung, sagen sie: „daß Er mittelbar (indirecte) die Unmöglichkeit eines solchen Verhältnisses erkannt habe, indem er ausrufe: „Also, wird man sagen, der reine pure pute Dualismus, der ausgesprochene Gegensatz der Principien soll die Lehre seyn, zu der wir uns bekennen! — Allerdings, ihr habt es selber so gewollt und es wird wohl kein anderer Ausweg übrig bleiben.“ — Nebstdem aber soll v. Görres selber in der Darstellung der Grundsätze jener Lehre die Gleichstellung doch wieder verdächtigt haben in den Worten: „Staat und Kirche sind also nicht subordinirt, sondern coordinirt. Die Beeinträchtigung dieses Verhältnisses von beiden Seiten muß überall, wo nicht Gewalt vor Recht gilt, und das Ewige dem Zeitlichen nachsteht, als ein crimen laesae Majestatis betrachtet werden.“ In welchem Winkel dieses Satzes aber die Verdächtigung der Parität stecken möge, das begreife wer da kann. Dies kann aber Niemand, als jene Materialien-Sammler, die eine vollkommene Gleichstellung des Staats und der Kirche als reine Undenkbarkeit ansehen aus dem (S. 11 angeführten) Grunde: „Eine Parität von Confessionen ist möglich, weil bei entstehenden Conflicten der Staat als Dritter entscheiden kann. Eine Gleichheit aber von Gesellschaften, welche wie Kirche und Staat als die höchsten Instanzen keine dritte über sich haben können, ist ein Unding.“

Solch ein Unding ist schon jede Figur der reinen Geometrie, sie kömmt nirgends in ihrer Reinheit, und doch überall

in der sichtbaren Natur in ihrer Anwendung vor, da sie ihrem Werkmeister als Ideale vorgeschwebt haben.

Ist aber die Coordination wirklich ein Unding; nun dann seyd auf euer Hut, ihr Tausendkünstler von Gestern, damit ihr es noch auf Morgen bleibet.

Haltet vor allem auf strenger Quarantaine und Inquisition gegen jeden aus- und inländischen Pietismus jeder Confession, da dieser es überall mit der Sünde in der Welt genauer nimmt, als diese selber in jeder Rangordnung.

Er ist es ja, der selbst auf protestantischem Boden die Frage aufwirft: „Was haben wir von der freien Kiche zu halten?“ Und wer hätte es je träumen können: daß die Antwort auf die Frage folgendes Schema mit seinem Pro und Contra liefern würde:

1) Das Christenthum ist dieser Welt fremd, und verschmäht jedes Eingehen in weltliche Verhältnisse, jede Verbindung mit dem Staate.

Das Contra lautet: Das Christenthum ist in dieser Welt als in seinem Eigenthume; berufen also: alle sittlichen Verhältnisse zu durchdringen, und in Verbindung mit dem Staate sich fort und fort zu entwickeln.

2) Die Verfassung der Kirche beruht auf positiver Anordnung Gottes in Christo; jene geht daher den Staat nichts an.

Ihr Contra sagt: jene beruht auf menschlicher Anordnung. Die Kirche hat sich daher in Allem, was ihre äußere Gestalt betrifft, dem Staate zu unterordnen.

3) Die reformirte Kirche ist sichtbar nur durch den Staat und innerhalb desselben.

Contra: Jene ist zwar innerhalb des Staats, aber keineswegs durch ihn allein sichtbar.

4) Die Kirche ist Staatsanstalt

Contra: Sie kann sich nicht als Staatsanstalt betrachten; sondern muß festhalten an ihrer relativen Selbstständigkeit gegenüber dem Staate.

(So das neue Repertorium von Bruns und Häfner. Aprilheft 1847.)

Dieses pompöse Schema läßt sich allerdings vereinfachen nach dem Grundsatze: daß, wo die Coordination zweier Größen als Unding verworfen wird, dort nur der Doppelfall einer Subordination Platz greifen muß, nämlich: entweder die der Kirche unter den Staat, oder die des Staates unter die Kirche. — Sollte nun auch die Staatskunst so glücklich seyn: dem christlichen Volke jenes Unding einzureden; so wird es die Frage: welche von beiden Mächten zu verurtheilen: der Ambos (nicht der Hammer) zu seyn, nicht lange unentschieden lassen. Die Staatskunst selbst kann es noch erleben: der Cäsaropapie die letzte Ehre zu erweisen, wenn diese vom evangelischen Volksthume in dem neuen Sarge einer christlichen Republik zu Grabe getragen wird, und ein neuer Hildebrandismus (ohne päpstliche Insignien) zum Grabeswächter von ihm bestellt wird.

Seine Wortführer leiten jetzt schon alles Verfassungsrecht aus dem dritten Momente im Begriffe der Kirche ab, nämlich aus der Pflicht des Gehorsams gegen Christus, als göttlichem König und Herrn. „Aus der Königswürde Christi entsteht für die Kirche das Problem: Seiner unsichtbaren Herrschaft sichbare Formen zu verschaffen."

Solche Herzensergießungen in der Gegenwart sollten Katholiken wenigstens ein Licht aufstecken, vorausgesetzt: daß sie bisher wie im Finstern nach einem Aufschlusse umhergetappt darüber: wie es wohl gekommen seyn möge: daß das ursprüngliche Coordinationsverhältniß zwischen *Sacerdotium* und *Imperium* im christianisirten Römerreiche, doch das einemal in das Subordinationsverhältniß der Kirche unter den Staat, das andremal in das des Staats unter die Kirche umgeschlagen sey?

Wenn der dritte Versuch: das Verhältniß beider Institute zu reguliren, selbst den Reformatoren abermal fehlschlug, wiewohl ihnen die zwei früheren mit ihren Warnungs-

stimmen bei ihrem Unternehmen hilfreich zur Seite standen; so werden Katholiken sich den Grund hievon nicht in der Gesundheitsfülle des religiösen Bewußtseyns auftischen lassen; es wäre denn: daß sie sich bereits hätten überreden lassen: den Grund von der Cäsaropapie der orientalischen Kirche (deren Aehnlichkeit mit der evangelischen zugestanden wird) in der Schwäche des christlichen Bewußtseins zu finden.

Es fehlt solch einem teutomanischen Raisonnement nichts als der Zusatz: daß dieser asthenische Zustand der orientalischen Kirche ein Nachwehe, ein Ueberrest von ihren Leiden und Schmerzen auf die Folterbank aus den Tagen der dreihundertjährigen blutigen Verfolgung von Constantin dem Großen gewesen sey. Zu diesem Beisatze gehörte übrigens nichts anders, als dieselbe Ignoranz in der Kirchengeschichte, welche einerseits die orientalischen Kaiser die Kirche „als ein selbstloses Ding" behandeln läßt, anderseits aber die occidentalischen Päpste die Kirche „als die Quelle des göttlichen Rechtes im Staate" verkündigen und handhaben läßt; wo es in beiden Fällen sich doch nur um die Rechtmäßigkeit eines (directen oder indirecten) Einflusses der einen Macht auf die andere handelt.

Wer ferner von der neuen Kirche im sechzehnten Jahrhunderte sagen kann: „Sie habe eine Neigung gehabt: „Sich vom Staate beherrschen zu lassen," der sollte wenigstens so klug seyn, davon zu schweigen: „daß dieselbe Kirche sich grundsätzlich des Versuches enthalten habe: den Staat zu beherrschen." Denn die Reaction in der evangelischen Kirche der Gegenwart macht sich ja nicht die Beherrschung des Staats von der Kirche zum Zwecke; sondern bloß die gleiche Berechtigung der Kirche neben dem Staate, die von der alten Kirche ursprünglich anerkannt und in der Praxis grundsätzlich nie verläugnet worden ist. Und endlich mag sich der Panegyriker wohl fragen: Warum die Urheber der evangelischen Kirche dieses ihr Coordinationsverhältniß, der Staatsgewalt gegenüber, so leicht haben fahren lassen?

Es scheint aber der evangelischen Kirche im 16. Jahrhunderte nicht besser ergangen zu seyn, wie der katholischen Kirche des 4. Jahrhundertes im Oriente. Die Apostel jener müßten blind gewesen seyn, wenn ihnen die centrifugale Tendenz der deutschen Reichsfürsten von Kaiser und Reich unbekannt geblieben wäre.

Jene Tendenz aber war nur dann mit Erfolg auszuführen, wenn die Vertreter derselben von der Reichskirche durch die neue Lehre emancipirt wurden. Diese mußte daher vor Allem in thatkräftigen Schutz genommen werden. Dieser Schutz aber wäre von keiner Dauer gewesen, wenn die neue Lehre, den Territorialherrschaften gegenüber, Miene gemacht hätte: Sich aus eigenen Mitteln eine entsprechende Leiblichkeit zu geben, sey es nun ohne oder mit einem democratischen Vorstande, als Repräsentanten der Einheit der neuen Kirche.

Wenn aber in der Gegenwart das Streben der evangelischen Kirche zur Emancipation aus der Staatskirche mit keiner Gefahr verbunden ist; so darf sie nicht vergessen: daß zwischen dem sechszehnten und neunzehnten Jahrhunderte die Revolution in der Mitte liegt, die es den Trägern der zweifachen Krone rathsam macht: den Hirtenstab wenigstens abzugeben, um das Schwerdt desto sicherer führen zu können.

Wie hat die Teutomanie überhaupt den Umstand übersehen können, der von unberechbaren Folgen für die Zukunft eines Gemeinwesens ist: Ob dieses (als ein religiöses nämlich) in seinem Entstehen unter einem fertigen Staate zu stehen kömmt, oder ob es (als ein staatliches) unter einer fertigen Kirche aufwächst? Solche Verhältnisse im Ursprunge einer Institution gehören offenbar unter die Geschicke derselben, nicht aber unter die Gerechtigkeitspflege der Providenz in der Weltgeschichte, die erst später eintritt, um das Ungleiche in der Vergangenheit für die Zukunft auszugleichen. Und wenn denn doch in unsern Tagen von einer Providenz in der Geschichte der Kirche die Rede seyn soll; warum wird jene nicht schon in dem Vorgange gefunden: daß

die Cäsaren des christianisirten Roms ihre Residenz aus dem Occidente in den Orient verlegen, wodurch — nach dem Willen der Vorsehung — der christlichen Kirche ein Spielraum verschafft wurde: Ihre Rechtssphäre mit einer Freiheit und Umsicht auszubilden, wie ihr solches unter den Augen der Cäsaren nie gelungen wäre, eine Sphäre, welche die Kehrseite ihrer orthodoxen Glaubenslehre war, von welchen beiden Seiten der Kirche, als Mutter in der Wiedergeburt der neu eingewanderten Völker auf dem Boden des alten Europa, keine fehlen durfte, wenn sie ihre Mission an die Menschheit (die Palingenesie alles Irdischen) zur Vollziehung bringen sollte.

Hiemit wären wir bei der Besprechung des Vorwurfs angelangt, welcher wiederholt der occidentalen Kirche gemacht wird: „daß diese nämlich dem Staate gegenüber die Liebe durch Selbstsucht verletzt habe, indem sie die weltliche Macht und Gewalt zu ihrem Attribute zählend, auf diese Weise ihrer Hierarchie zu dem Gewande göttlicher Auctorität, auch noch das des öffentlichen Rechtes und dessen Durchführung — auch ohne Staat — zu verschaffen gewußt habe."

Nach diesen Aeußerungen zu schlüßen ligt in der Lieblosigkeit und Selbstsucht der Kirche eine Art Rache, welche Sie (oder richtiger die Providenz durch sie) an dem Staate für sein früheres Attentat nimmt. Sie wird daher auch als das zweite Extrem angesehen, wodurch der neuen Kirche der Reformation von selbst der Platz in der Mitte zwischen zwei Extremen angewiesen ist. Mit den Extremen aber fällt nothwendig auch die Mitte (sei diese nun die rechte oder unrechte gewesen), worüber wir bereits das Nothwendigste angeführt haben, ohne hiemit jeden Gegensatz in der äußern Erscheinung der Einen Kirche im Occidente und Oriente, in Abrede stellen zu wollen; da wir jenen Gegensatz nur als einen innern und principiellen (der an die Stelle des ursprünglichen Coordinations-Verhältnisses die abwechselnde

Subordination beider Institute principiell setzt) in Abrede stellen müssen. Consequent hat jenes Coordinationsverhältniß die göttliche Einsetzung und Auctorität zu ihrer Voraussetzung, für welche selbst die Gegner einstehen, jedoch mit dem Unterschiede: daß die occidentale Kirche ihre Hierarchie ausschließlich mit dem Gewande jener Auctorität bekleidet habe; was ihr aber nur habe gelingen können dadurch: daß Sie jenes Gewand der Gesammtheit des christlichen Volkes entzog, und durch den Gegensatz von lehrender und hörender Kirche das ursprünglich allgemeine Priesterthum aufhob.

An diesen ersten Rache-Act schließen sich zwei andere an, daß nämlich „die Kirche in solch einer Hierarchie sodann nach weltlichem Besitzthume strebt, um endlich durch dieses Mittel sich ein öffentliches Recht (und dessen Handhabung durch Zwang) zu verschaffen und so des Staates gänzlich zu entbehren.“ — Man glaubt in diesen Worten einen Häresiarchen des 12. Seculums zu hören, der zuerst die Unvereinbarkeit der geistlichen Macht mit der weltlichen behauptete.

Unser Inculpant aber übertrifft noch die alte Häresie, indem Er consequent nicht bloß das Streben nach öffentlichem Rechte, sondern auch nach dem Rechte überhaupt der Kirche zur Last legen müßte, nach seiner Ansicht vom Staate, als ausschlüßlichem Rechtsinstitute, aus welcher freilich dann nicht mehr zu begreifen ist: Wie Er den orientalischen Kaisern den Vorwurf machen konnte: die Kirche als ein selbstloses Ding behandelt zu haben. Denn ist die Kirche ein selbstiges Ding, (ein Princip), so ist sie auch ein Princip mit einer bestimmten Erscheinungssphäre, die zugleich eine Rechtssphäre ist, wenn das Princip ein persönliches ist (wovon jedoch ebenfalls die Rede gewesen ist). Nebst dieser protestantischen Weise, die Form der christlichen Kirche im Occidente und im Mittelalter zu erklären, wollen wir nun die Leser mit den katholischen Erklärungsversuchen bekannt machen und zwar nach der neuesten Darstellung vom Abbé Gosselin in seinem bereits citirten

Werke, dessen erster Theil sich mit der Untersuchung über die außerordentliche Auctorität des Papstes in seinem eigenen Staate als weltlichem Besitzthume, der zweite Theil aber sich mit der über die weit außerordentlichere Auctorität desselben über die Souveraine der Weltreiche befaßt.

Die erste Untersuchung schlüßt (S. 311) mit der dreifachen Behauptung und ihrer historischen Begründung: daß die zeitliche Herrschaft des heiligen Stuhles

1) weder der theologischen Meinung von dem Rechte der Kirche (oder des Papstes) über das Zeitliche der weltlichen Fürsten zu verfügen,

2) noch der Ehrsucht und politischen Intrigue der Päpste des achten Jahrhunderts verdanke; sondern

3) daß jene Herrschaft seit ihrem Ursprunge auf den gesetzmäßigsten Rechtstiteln beruhe, nämlich: auf dem gesetzmäßigen Wunsche der Völker Italiens, welcher durch die Schenkungen Pipins und Karls des Großen nur die feierliche Bestätigung erlebte. Italien nämlich, hilflos gelassen von ihren orientalischen Herrn zur Zeit der Noth von Seite der Longobarden, anvertraute all seine zeitlichen Interessen freiwillig dem Oberhaupte der Kirche, dessen ausgezeichnete Tugenden vorzüglich die Weltstadt Rom erprobt hatte. Dem möglichen Einwurfe aber, hergenommen von der Unrechtmäßigkeit jeglichen Eigenthums der Kirche, ist der Verfasser schon frühe begegnet in dem Nachweise: daß diese häretische Ansicht eines Arnold von Brixen im 12. Seculum und eines Wiclef im 15. Seculum schon von Calvin dahin modificirt worden sey: daß die zeitliche Macht nur unverträglich mit der geistlichen Macht sei in der Person der geweihten Diener (unter dem neuen Gesetze wenigstens), nicht aber mit der Kirche als Gemeinwesen [8]).

8) Wie bekannt ging Calvins Streben dahin, „die neue Religion so zu gestalten, daß sie eine Gewalt bilde, welche die guten Sitten

Was nun die zweite Auctorität des Papstes und ihre Erklärung betrifft, macht der Verfasser vor allem auf zwei entgegengesetzte Versuche aufmerksam, wovon er den einen das theologische, den andern das historische System nennt, und an deren Spitze dort der Cardinal Bellarmin, hier der Bischof Fenelon steht.

Das erste führt aber ihre Anhänger auf zwei ganz entgegengesetzte Resultate, nämlich auf die Rechtfertigung — und auf die Verurtheilung des Benehmens der Päpste, und wovon jene sich stützt auf die Grundsätze der Offenbarung oder des göttlichen Rechts, und zwar auf folgende Weise: Nach göttlicher Anordnung wird dem Kirchenoberhaupte eine indirecte Macht der Jurisdiction über weltliche Dinge zugeschrieben, welche sich stützt auf die directe Macht, deren Object die Regierung der Gläubigen in der Heilsordnung und das Mittel (zum Zwecke) die Macht ist: die nothwendigen Anordnungen zu treffen.

Diese Macht also zieht sodann die indirecte Macht nach sich. Auch die weltlichen Dinge zum Besten der Religion zu regeln, folglich auch die Macht der Beurtheilung und Verurtheilung der Handlungen der weltlichen Fürsten, wovon jedoch das Recht zur Einmischung in weltliche Angelegenheiten — so lang als der weltliche Fürst das Wohl der Religion nicht beeinträchtige — ausgeschlossen ist.

Bemerkt wird: daß dieses System vor dem 16. Säculum überall recipirt, nie aber authorisirt worden sey, weder durch die Sentenz eines Concils, noch durch die des römischen Stuhles; und daß die Opposition gegen dasselbe erst

und Lehren aufrecht zu erhalten im Stande sey; und diese Gewalt war das Consistorium, ein aus Geistlichen und Laien bestehendes Gericht, welches Meinung, Rede und Handlung beständig überwachte" (d. h. jenes Gericht war ein kirchenrechtliches Institut). So Guizot in der kleinen Schrift: Joh. Calvin, ein Lebensbild.

mit dem 16. Seculum beginne, und zwar unter dem Vorsitze Calvins, der zwar den Grundsatz der frühern Häretiker über die Unvereinbarkeit des weltlichen Besitzes mit der geistlichen Macht dahin milderte: daß jene Unvereinbarkeit nur die geweihten Diener der Kirche, nicht aber diese als solche treffe; das Betragen aber der Päpste gegen die Staatsoberhäupter als groben Irrthum und als verbrecherischen Eingriff in die Rechte des Staats, und daher als Compromiß der Heiligkeit und Unfehlbarkeit der alten Kirche characterisirte.

Bemerkt wird überdieß: daß auch Katholiken auf Seite der Opposition stehen, insofern sie in der mittelalterlichen Herrschaft der Päpste einen Widerspruch finden mit der traditionellen Praxis der Kirche, die auf der gegenseitigen Unabhängigkeit beider Mächte nach göttlicher Anordnung beruhe. Sie beschränken daher den Einfluß der Kirchengewalt nur auf Ermahnung und Warnung, nicht aber auf Befehl und Decret; gehen aber doch nicht soweit in der Opposition: den Irrthum und den materiellen Eingriff in die Rechte des Staates, als einen authorisirten durch ein Glaubensdecret anzusehen, sondern zählen ihn bloß in die Klasse der einfachen Meinungen; und halten ihn für sehr entschuldbar infolge des Verfalles der Wissenschaften jener Zeit und der großen Vortheile, welche die Gesellschaft aus der Intervention der geistlichen Gewalt in weltlichen Angelegenheiten zog, selbst unter Zustimmung der betheiligten Fürsten. — So viel im Auszuge aus dem ersten Systeme. Von dem historischen oder zweiten Systeme wird nun vor Allem das Geburtsjahr angegeben. Es soll begonnen haben erst mit dem Ende des 17ten Seculums, und anfangs nur zur Stütze des theologischen gedient haben. Vor dem 18ten Säculum ist daher selbst von denen, die es kannten, auf dasselbe wenig Gewicht gelegt worden, wie z. B. von Bossuet in seiner Declaration der gallicanischen Artikel. Im 18ten Seculo aber haben selbst Protestanten das Betragen der

Päpste im Mittelalter, aus der damaligen Gesetzgebung und den Bedürfnissen der Gesellschaft erklärt und gerechtfertigt.

Unter den Varianten dieses Systems gibt Gosselin der Ansicht des Bischofs Fenelon den Vorzug (wie solche im 39. Capitel seiner Dissertation über die Auctorität des Papstes vorligt). — Der Gedankengang soll folgender sein: Er beginnt mit dem Ereignisse der Absetzung Childerichs im Jahre 752.

Seit der Zeit, heißt es nun, sah man allmählig in den Geist der katholischen Völker die Meinung eindringen: die höchste Macht in der Gesellschaft könne nur einem orthodoxen Fürsten anvertraut werden. Die Rechtgläubigkeit sei daher zur Bedingung in dem Vertrage zwischen Fürsten und Volk erhoben worden, kraft welcher einerseits der Gehorsam des letztern von dem Erweisen der Anhänglichkeit der Fürsten an die Religion abhängig war; sowie anderseits die Auctorität des Fürsten beschränkt war durch das Staatsgrundgesetz in der Wahlbedingung, dessen Verletzung Ihn der Gefahr einer Absetzung von der Nation aussetzte.

Zur Heterodoxie aber soll auch der Umstand gezählt worden seyn: wenn der Excommunicirte in der Excommunication halsstärrig verblieb; denn es sey ein Ausspruch des canonischen Rechtes: daß der Excommunicirte bei jener Gemüthsverfassung, als der Häresie wenigstens verdächtig anzusehen sey. — Bemerkt wird: das es Sitte gewesen, vor Einholung des Gutachtens der Kirche, keinen Schritt zur Aufkündigung des Gehorsams (der Absetzung) zu thun.

Ferner: daß es sich bei dieser Disciplin um keine Glaubenslehre gehandelt habe, wohl aber um den Grundsatz, (der bei allen Nationen Geltung gefunden) daß die weltliche Auctorität dem Wahlfürsten nur unter der Bedingung der Beobachtung und Beschützung der Religion zukomme. Daraus wird nun der Schluß gezogen: die Kirche setzte die Regenten weder ein noch ab; sondern sie antwortete den Völkern nur

auf das, was ihr Gewissen betraf und zwar in Bezug auf Vertrag und Eid. Das war aber keine rechtsförmige und bürgerliche, sondern eine bloß directive (directorische) und ordinative Gewalt, darin bestehend: daß der Papst (als Oberhirte und Lehrer der Kirche) die Pflicht hat: dem Volke in Fragen der Moraldisciplin eine Antwort zu ertheilen.

Mit dieser Pflicht ist daher nie zu verwechseln das Recht: Königen zu befehlen, welches den Päpsten nur aus einem speciellen Titel (z. B. durch den Besitz eines Lehengutes, dessen Lehenträger der König war) erwachsen konnte. Die Macht der Absetzung der Fürsten und der Entbindung der Völker vom Eid der Treue — war also

a. Keine Macht weltlicher Jurisdiction nach göttlicher Anordnung; sondern bloß

b. Eine Macht weltlicher Jurisdiction nach menschlicher Anordnung, d. h. nach Maximen des öffentlichen Rechts. Folglich

c. Eine Macht geistlicher Direction nach göttlicher Anordnung (als Grund einer Pflicht und eines ihm entsprechenden Rechtes).

Nach göttlichem Rechte nämlich erklärte der Papst Jemanden als häretisch, und leitete das Gewissen des Volkes.

Nach menschlichem Rechte erklärte er den Verlust der Krone nach der bestehenden Bedingung der Wahl. Er handelte hiemit in der Macht, die das öffentliche Recht dem Oberhaupte und dem Concil der Kirche beilegte.

Bemerkt wird hier in einer Anmerkung, daß von einer Dispensation im eigentlichen Sinne keine Rede sein könne, wohl aber von einer Interpretation des Eides der Treue.

Diese Grundsätze des historischen Systems werden nun auch vom Abbé Gosselin in Anwendung gebracht bei der Beurtheilung des Betragens eines Gregor VII, die zugleich als eine Kritik der katholischen Opposition auf dem Boden desselben Systems angesehen werden kann, die für Uns jetzt an Wichtigkeit gewinnt, weil gerade dieser historischen Per-

sönlichkeit die Schuld von der verunglückten Verhältnißbestimmung zwischen beiden Gewalten im Occidente beigemessen wird; wie denn auch Gosselin bemerkt: daß die französischen Schriftsteller denselben Papst gewöhnlich als den ersten Bekenner des theologischen Systems aufstellen. Er aber protestirt vor Allem dagegen: die theologische Ansicht bei der Handlungsweise Gregors in Rechnung zu bringen, und zwar aus doppeltem Grunde:

a. weil in den Tagen dieses Papstes diese theologische Ansicht kaum gekannt gewesen sein könne, da selbst die berühmtesten Schriftsteller des 12ten Seculums dieser Meinung ausdrücklich widersprächen, und überdieß nichts vorbrächten, was sich nicht im Sinne des historischen Systems deuten lasse; S. 225.

b. weil Gregor die primitive Ansicht der Kirche von der Coordination beider Gewalten nicht nur nie geläugnet; sondern dieselbe ausdrücklich geltend gemacht habe, S. 230.

Gosselin verschweigt nun auch die Einwendungen nicht, welche seine Auslegung in Zeitschriften seines Vaterlandes erlebt habe.

Als die hauptsächlichste unter jenen führt Er an, die von der gewöhnlichen Sprache der Päpste selber hergenommen sey, welche in den Absetzungssprüchen sich nur auf das göttliche Recht (zu binden und zu lösen) beriefen, ohne irgend eine Erwähnung vom öffentlichen Rechte zu machen, wodurch die Gegner sich nun zu dem Schlusse berechtigt wähnten: das göttliche Recht sey die alleinige Grundlage der päpstlichen Macht über die Souveraine gewesen.

Seine Widerlegung aber in Bezug auf Gregor VII. (als den ersten Papst, der einen Souverain absetzte) lautet (nach S. 329) folgender Weise:

„In einer Zeit, wo das öffentliche Recht an die Excommunication und Häresie die Absetzung als Strafe knüpfte, beruhte der Absetzungsspruch gegen den excommunicirten Fürsten zugleich auf dem göttlichen und dem menschlichen Rechte.

Auf dem göttlichen, weil er den Fürsten nicht nur als excommunicirt oder häretisch erklärte; sondern auch weil er das Gewissen der Unterthanen über den Umfang ihrer Verpflichtungen in Folge des ihm geleisteten Eides der Treue belehrte.

Auf dem menschlichen, insofern er den Fürsten zur Strafe für sein Verharren in der Excommunication oder Häresie seiner Rechte verlustig erklärte.

Daraus leuchtet zugleich ein (wird hinzugesetzt): Warum die Sentenz des Papstes bloß der göttlichen Binde- und Lösegewalt erwähne, weil jene Sentenz (in ihrem Hauptobjecte betrachtet) auf diesem göttlichen Rechte beruhte, da die Absetzung nur mittelst der Excommunication Statt finde, wovon diese nach dem öffentlichen Rechte jener Zeit, in gewissen Fällen nur eine natürliche Folge war."

So viel aus der Widerlegung des Haupteinwurfs, von der man ohne Uibertreibung sagen kann, daß sie dem Verstande eines Advokaten mehr Ehre als dem Geiste eines Geschichtsforschers mache; da es sich im vorliegenden Falle ja nicht darum handelt, darzuthun: Ob nicht möglicher Weise aus dem öffentlichen Rechte des Mittelalters dem Papste ein Absetzungsrecht im Sinne einer Interpretation erwachsen konnte; sondern es handelt sich darum, darzuthun: daß jenes öffentliche Recht für die Zeit eines Gregor VII als der ausschlüßliche Grund seiner Macht über die Souveraine angesehen werden müsse.

Die dafür angeführten Gründe aber sind nichts weniger als zwingend. Wenn gesagt wird: das theologische System sey zur Zeit Gregors noch nicht bekannt gewesen; so muß desto mehr dagegen geltend gemacht werden: daß das historische System noch weniger bekannt gewesen seyn könne, da dieses erst im 18ten Seculo sich Eingang verschafft hat, wie wir gehört haben.

Diese Beweisführung erinnert an eine ähnliche im 19ten Jahrhunderte, in welchem es einigen Historikern einfiel: den

Grund der französischen Revolution in den Theorien politischer Schriftsteller Frankreichs zu finden.

Wenn sich der Einfluß der Litteratur in seiner Rückwirkung auf das Leben einer Nation nicht bestreiten läßt; so sollte auch nicht in Abrede gestellt werden: daß jene Litteratur ihre Wurzel im Leben des Volkes habe, das in jener nur ihre Blüthen treibt. Oder sollte es etwa nur Macchiavellisten auf den Thronen gegeben haben, seit dem Macchiavell sein Werk: der Fürst, veröffentlicht hatte?

Nicht besser steht es mit dem zweiten Grunde. Gregor anerkannte allerdings in Thesi die traditionelle Coordination beider Institute; aber daraus folgt noch nicht mit Nothwendigkeit: daß er nicht im Geiste des theologischen Systems gehandelt haben könne, weil ihm dieses in seinen erst später theoretisch aufgestellten Grundsätzen unbekannt seyn mußte. Die Thesis als solche, d. h. als abstracte Allgemeinheit, sagt noch gar nichts aus über die Grenzbestimmungen der coordinirten Gewalten in besondern Fällen.

Gesteht Gosselin doch selber von den orientalischen Kaisern: „daß sie sich bei gleicher Ansicht von dem Coordinationsverhältnisse, doch auch Uebergriffe hätten zu Schulden kommen lassen,“ warum sollen nun diese auf Seite der Kirchenobern unter die Unmöglichkeiten gezählt werden [9])? Demnach kann man auch das Excommunicationsrecht der Letztern in Thesi unangetastet lassen; womit aber weder jede Excommunication im bestimmten Falle noch der Excommunicirte in der Verweigerung seiner Genugthuung schlechtweg als Häretiker zu verurtheilen ist. Es versteht sich hier wohl von selbst: daß wir die Excommunication nicht

---

9) Im 2. Theile der Uebersetzung S. 219 sagt Gosselin: „Man kann aus diesem Mißbrauche der weltlichen Fürsten nur schließen: daß es zu allen Zeiten Souveraine und Private gegeben, die in ihrem Betragen den Principien widersprachen, die sie vor ihrer Auflehnung gegen die Kirche selbst offen bekannten.“

im Sinne der ursprünglichen Kirche, sondern im Sinne der mittelalterlichen nehmen, wo die Excommunication an die Stelle der öffentlichen Kirchenbuße in Verbindung mit bürgerlichen Folgen unter Mitwirkung der weltlichen Macht getreten war [10]). — Von solchem Raisonnement wird sich auch die Oppositionspartheì in der theologischen Schule nicht bewogen fühlen: Ihrer Ansicht von der Entstehung der päpstlichen Uebergriffe aufzugeben. Und wenn Sie auf den Verfall der Wissenschaften in jener Zeit, nicht mehr (infolge obigen Raisonne-

10) Gosselin bemerkt hierüber S. 94 desselben Theiles: Vom 7. bis zum 12. Seculum kam die öffentliche Buße immer mehr und mehr außer Brauch (und zwar infolge der Sitte: diese Buße durch andere Genugthuungswerke zu ersetzen), so daß sich die Unordnungen in der Gesellschaft zufolge der Anarchie mehrten. Da war es nun natürlich: daß die beiden Mächte die öffentliche Buße durch ein anderes Zuchtmittel, welches rohen Völkern Achtung einflößen konnte, zu ersetzen suchten. Weil nun die Religion fast die einzige Auctorität war, welche diese achteten; so fand man im Gebrauche der kirchlichen Strafen (namentlich der Excommunication) das wirksamste Mittel. Selbst die Souveraine sahen kein besseres Mittel, ihre rebellischen Vasallen an ihre Pflicht zu binden, und die enge Verbindung der beiden Mächte bestimmte sie: an diese geistliche Strafe ähnliche zeitliche Wirkungen zu knüpfen, wie die, welche seit langer Zeit die öffentliche Buße hatte. So durfte anfangs jeder öffentlicher Büßer (der freiwillige wie der Gezwungene) nicht in den Laienstand zurücktreten, ohne sich der Excommunication, wie ein Apostat, auszusetzen. Worin bestand nun die Aehnlichkeit?? Die Antwort lautet: Wenn die Excommunicirten wie Ehrlose betrachtet wurden (weder testiren noch bürgerliche Aemter verwalten konnten:) bis sie zu ihrer Pflicht zurückkehrten; so kam dieß daher: daß die Fürsten ihre Gesetze nach der evangelischen Disciplin einrichteten, nicht aber daher: daß die Excommunication an sich irgend eines bürgerlichen Rechtes und zeitlichen Gutes beraubte. — Ueberhaupt wird nach S. 93 der Unterschied zwischen der Disciplin der ersten Jahrhunderte und der des Mittelalters dahin angegeben: daß jene nicht so strenge war und allein auf der Auctorität der Kirche beruhte; diese dagegen härter, und durch die Mitwirkung der weltlichen Macht eingeführt war.

ments) das grosse Gewicht legen sollte, wie zuvor; so wird Sie ein desto grösseres auf die Kindheit der Rechtswissenschaft legen, von der Niemand fordern kann: daß Sie mit dem beginne, womit Sie endigt, nämlich mit den feinen Unterscheidungen, wie diese zwischen dem Rechte zur Excommunication und dem zur Absetzung (als einer nothwendigen Folge von jener) besteht, und zu welcher sich die andere Unterscheidung gesellt, zwischen der Unterordnung der einen von zweien Gewalten in Bezug auf ihre Würde und zwischen der Unterordnung in Bezug auf die Jurisdiction der Uebergeordneten, wovon diese keineswegs als nothwendiges Ergebniß von der höhern Würde aufgestellt werden kann.

Wenn nun im Verlaufe der Zeit mit der Entwicklung der Intelligenz und dem dadurch bedingten Wachsthume der Wissenschaft, jene Unterscheidungen ausgesprochen werden; so werden sie gewöhnlich von der Macht, gegen die sie geltend gemacht werden, als Neuerungen verworfen, die alten Bestimmungen dagegen durch das Recht der Verjährung geschützt. Und da es zwischen zwei Gewalten, als höchsten in der menschlichen Gesellschaft, keine dritte über beiden (als die Ansprüche beider vermittelnde Macht) gibt; so wird ihr Streit nur durch ein Gottesurtheil beendigt (wenn alle Versuche gegenseitiger Ausgleichung scheitern), das in Völkerschlachten vom Herrn der Heerschaaren vollzogen wird, wie solche geschlagen wurden in dem hundertjährigen Kampfe zwischen den Guelfen und Gibellinen.

Daß die letztern aber nicht als Sieger aus dem Kampfe gingen, das verschuldeten sie selber; da sie sich nicht damit begnügten: die Uebergriffe der geistlichen Oberherrschaft in ihre Gränzen zurückzuweisen, und so der Kirche ihre Freiheit ließen, ohne die eigene zu gefährden; sondern (als zweites Extrem) dieselbe Oberherrschaft im Geiste der heidnischen Cäsaren, auch über das weltliche Besitzthum der Kirche und über die ihr darin zustehende Rechtssphäre auszudehnen suchten.

Auf diese Weise aber wurde dem Sinne der Providenz nicht entsprochen, die es nicht deßhalb auf eine Emancipation der christlichen Kirche von der Cäsaropapie des Orientes abgesehen hatte, um jene abermal im Occidente unter das Joch des Feudalismus zu beugen, und ihr Daseyn mehr als je zu gefährden.

Die Kirche ging also als Siegerin aus dem harten Kampfe, aber auch auf Kosten ihrer Schirmvogtei im deutschen Kaiserthume, dessen antiques Element begrifflicher Universalität (einst resuscitirt vom Papste Leo III für Carl den Großen unter Zustimmung des römischen Volkes) von nun an seiner Auflösung entgegenging, indem sich in ihm zu gleicher Zeit das germanische Element der Besonderung zur persönlichen Einzelheit in den Territorialherrschaften des deutschen Reichs erhob und seine Selbstständigkeit geltend machte, bis diese endlich in der Reformation und mit Hilfe derselben sich die zweifache Krone aufsetzte.

Dies war der zweite Act in jenem Gottesgerichte, aber noch nicht der Schlußact.

In jenem befreite sich das germanische Element gänzlich sowohl von der alten Kirche in der Reformation, als später in der Revolution von dem alten Kaiserthume. Es gab von nun eine Vielheit von freien Staaten, aber ohne Band einer kirchlichen und staatlichen Universalität; die Auctorität der Kirche aber (der unsichtbaren wie der sichtbaren) ging dabei leer aus. Sie steht seitdem, dort wie hier, mehr oder weniger in Dienstverhältnissen (wie wir gleich anfangs berichtet), die mit ihrer Würde und ihrer Aufgabe im Widerspruche stehen, denen sie daher abermal den Widerspruch entgegensetzt darin: daß sie die Auctorität des christlichen Geistes geltend macht, bald unter dem Namen der Unterrichtsfreiheit, bald unter dem der Sectenfreiheit.

Der Weg also, den die Bekenner des Christenthums in jeder Form, zur Befreiung seiner socialen Gestaltung einschlagen, ist der von der Auctorität des Geistes aus.

Allein — noch sind ihre Ansichten sowohl über den Geist des Menschen (als Princip des Wissens und Gewissens), als über die Aufgabe der Reformation (im Gegensatze zur katholischen Kirche und ihrer Verfassung) nur zu sehr getheilt, um sich auf dem Wege zu dem letzten großen Ziele gemeinschaftlich die Hände bieten zu können. Zum Belege für diese letztere Behauptung wollen wir noch auf ein Werk aufmerksam machen, unter dem Titel: Die Presbyterialverfassung und deren Einführung in die deutsch-evangelische Kirche (von K. A. Nippe 1847).

Der Verfasser stellt darin die Reformation als die Opposition auf gegen das bestehende Unrecht in der römischen Kirche d. h. gegen den Unterschied zwischen Clerus und Laien, sammt der Folge: als Ausschlüßung der letztern von dem Antheile am Kirchenregimente durch Jenen. Man liest daselbst S. 65 über die Reformation folgendes: „Man hatte geschieden, was Gott zusammengefügt, und Gott mußte wieder aus der sündhaften Scheidung eine rechte Zusammenfügung schaffen.

Nothwendig mußte gerade der Theil, der am meisten am Andern gesündigt, nicht bloß an sich selber seine Schuld und Strafe schwer erfahren; sondern seine Sünde mußte nun auch zwar sein eigenes Verderben, aber nach Gottes gerechter Ordnung zugleich die Ursache zum Heile des andern leidenden Theiles werden, damit das Unrecht ausgeglichen und die rechte Vereinigung der beiden zusammengehörigen Theile gefunden werde. Ward in demselben Maße, als der eine Verfassungsfactor sich von den andern isolirt hatte, jener zugleich in sich selber des geistlichen Lebens beraubt; so wuchs in gleicher Weise der andere Factor in seiner Macht, je mehr er des geistlichen Lebens ohne jenen sich bewußt ward. Je mehr der Geist Gottes wieder Raum gewann und die Nichtgeistlichen erleuchtete Augen empfingen, um das Verderben derer zu sehen, die sich allein für die Kirche und die Träger des heiligen Geistes hielten; desto nothwendiger mußte das Bedürfniß einer durchgreifenden Reform an Haupt und Gliedern gefühlt

Auf diese Weise aber wurde dem [illegible] nicht entsprochen, die es nicht deßhalb [illegible] der christlichen Kirche von der Cäsar[illegible] gesehen hatte, um jene abermal [illegible] Joch des Feudalismus zu beugen [illegible] je zu gefährden.

Die Kirche ging also als [illegible] aber auch auf Kosten ihrer [illegible] Kaiserthume, dessen antiq[illegible] salität (einst resuscitir[illegible] Großen unter Zustimm[illegible] an seiner Auflösung [illegible] cher Zeit das ger[illegible] und [illegible] zur persönlichen [illegible] sammelten sich [illegible] deutschen Reichs er[illegible] gen von seinem [illegible] bis diese endlich [illegible] allgemeinen Bedürfniß[illegible] sich die zwei[illegible] ern Röthigung des Geistes [illegible]

Dies wa[illegible] oten; was war natürlicher: [illegible] noch nicht [illegible] er halfen, Gott mehr gehorchen [illegible]

In je[illegible] sowohl [illegible] orm (als gemeinsame und fast glei[illegible] in der [illegible] nd und in der Schweiz, war wesentlich [illegible] nun ei[illegible] des innersten Lebensprincips der Kirche [illegible] kirchli[illegible] licher Verkehrtheit, war die nothwendige [illegible] Kirch[illegible] Geistes Gottes gegen den Geist [illegible] leer sich an seine Stelle zur Herrschaft erhoben. [illegible] in[illegible]ensprincip der Kirche, der Geist Gottes dur[illegible] [illegible]sseln und machte seine Rechte geltend.

Daher war die Reformation von so großarti[illegible] weil sie eine neue Schöpfung der Kirche, eine [illegible] gießung und allgemeine Bethätigung des Ge[illegible] war, weil sie, an dem Worte Gottes Alles richten[illegible] Worte als alleinige lautere Quelle aller [illegible] Wahrheit hinstellte, zum Gemeinbesitz und zur Herrschaft in der Kirche erhob.

volution, welche im eigenen Interesse,
ns und der Sünde, das rechtlich
war die von Gott gewollte
die aus dem Wesen der
d die wahre Kirche zu-
istes, auf dem recht-
r Sitte, sich auf-
ch ausschied, die
einverleibte, und so
falschen Kirche umge-

nigstens eben so gerechtfertigt, wie
innern Menschen, und einer jeglichen
enen Sache, wie jedes Aneignen des
un des Schlechten; ja wie die Einführung
ums selber als Reform des Judenthums und
thums durch das Christenthum. Durch eine solche
allein ward dem Bedürfnisse genügt, ward die Re-
ution (der bloß verneinende Geist, der nicht bloß an
dem Schlechten in der Kirche, sondern an der Kirche und
dem Christenthume selber sich würde vergriffen haben) ward
viel Böses und viel Elend verhütet. Darum hat man mit
Recht den Vorwurf abgewiesen: daß sie eine neue Kirche
auf revolutionäre Weise geschaffen. Die Kirche kehrte
vielmehr aus ihrer Selbstverirrung — durch sie zu ihrem
wahren Selbst, aus schmachvoller Menschenknechtschaft zu dem
Geiste und Worte Gottes zurück. Daher konnte schon Luther
in vollem Ernste gegen die Papisten sagen: „Wie aber, wenn
ich beweisete: daß wir bei der alten Kirche bleiben, ihr aber
von Uns d. h. von der alten Kirche abtrünnig worden, eine
neue wider die alt Kirche angerichtet habt?" Die reformirte
Kirche aber heißt es weiter, kann das mit noch größerem
Rechte behaupten, sie ging noch consequenter auf den ersten
Anfang der alten Kirche und auf Gottes Wort zurück.

und von Innen heraus erstrebt werden und das Verderben im Clerus und im kirchlichen Herrschersitze war vor der Reformation wahrlich übergroß."

Und nun folgen Beispiele. Das wichtigste ist wohl das vom Papst Hadrian IV, der auf dem Reichstage zu Worms bezeugen ließ: „**Dices, nos ingenue fateri, quod Deus hanc persecutionem Ecclesiae suae inferri permittit propter peccata hominum, maxime Sacerdotum et Praelatorum ecclesiae. Scimus, in hac sede sancta aliquot annis multa abominanda fuisse.**" Die Fortsetzung lautet:

„Seit Jahrhunderten war allerdings die Reformation vorbereitet und erstrebt, bisher aber nur überwiegend in einzelnen und mehr äußerlichen, nicht allgemein und in seinem (!) Grunde erfassend. Die Kräfte sammelten sich jetzt aber zu einer Erneuerung des Ganzen von seinem Grunde aus, und da die Häupter dem allgemeinen Bedürfnisse nicht entgegen kamen, der innern Nöthigung des Geistes Gottes sogar beharrlich widerstrebten; was war natürlicher: als daß die Glieder sich selber halfen, Gott mehr gehorchend als den Menschen.

Die Reform (als gemeinsame und fast gleichzeitige) in Deutschland und in der Schweiz, war wesentlich die Selbstbefreiung des innersten Lebensprincips der Kirche von der Masse menschlicher Verkehrtheit, war die nothwendige Reaction des Geistes Gottes gegen den Geist dieser Welt, der sich an seine Stelle zur Herrschaft erhoben. Das innerste Lebensprincip der Kirche, der Geist Gottes durchbrach seine Fesseln und machte seine Rechte geltend.

Daher war die Reformation von so großartigen Folgen, weil sie eine neue Schöpfung der Kirche, eine neue Ausgießung und allgemeine Bethätigung des Geistes Gottes war, weil sie, an dem Worte Gottes Alles richtend, dieses Worte als alleinige lautere Quelle aller religiösen Wahrheit hinstellte, zum Gemeinbesitz und zur Herrschaft in der Kirche erhob.

Dies war keine Revolution, welche im eigenen Interesse, im Dienste des Eigenwillens und der Sünde, das rechtlich Bestehende umstürzt, sondern es war die von Gott gewollte wahre nothwendige Reformation, die aus dem Wesen der Kirche heraus, auf Gottes Wort und die wahre Kirche zurückgehend, im Dienste des göttlichen Geistes, auf dem rechtlich Bestehenden in wohlbegründeter kirchlicher Sitte, sich aufbaute, nur das Unwahre und Falsche von sich ausschied, die Gemüther heiligte, der wahren Kirche einverleibte, und so von innen heraus das Ganze der falschen Kirche umgestaltete.

Diese Reformation ist wenigstens eben so gerechtfertigt, wie die Reform des eigenen innern Menschen, und einer jeglichen ins Schlechte verfallenen Sache, wie jedes Aneignen des Guten und Abthun des Schlechten; ja wie die Einführung des Christenthums selber als Reform des Judenthums und des Heidenthums durch das Christenthum. Durch eine solche Reform allein ward dem Bedürfnisse genügt, ward die Revolution (der bloß verneinende Geist, der nicht bloß an dem Schlechten in der Kirche, sondern an der Kirche und dem Christenthume selber sich würde vergriffen haben) ward viel Böses und viel Elend verhütet. Darum hat man mit Recht den Vorwurf abgewiesen: daß sie eine neue Kirche auf revolutionäre Weise geschaffen. Die Kirche kehrte vielmehr aus ihrer Selbstverirrung — durch sie zu ihrem wahren Selbst, aus schmachvoller Menschenknechtschaft zu dem Geiste und Worte Gottes zurück. Daher konnte schon Luther in vollem Ernste gegen die Papisten sagen: „Wie aber, wenn ich beweisete: daß wir bei der alten Kirche bleiben, ihr aber von Uns d. h. von der alten Kirche abtrünnig worden, eine neue wider die alt Kirche angerichtet habt?“ Die reformirte Kirche aber heißt es weiter, kann das mit noch größerem Rechte behaupten, sie ging noch consequenter auf den ersten Anfang der alten Kirche und auf Gottes Wort zurück.

Beide Kirchen sind darin einig: daß sie dem Geiste Gottes folgend, auf den Grund des göttlichen Wortes, die wahre Kirche in sich aufbauten; doch thaten sie dies in verschiedener Weise, weil unter verschiedenen äußern Lebensbedingungen in eigenthümlichen Gestaltungen, jede aber mit gleicher Berechtigung."

Hören wir nun das Urtheil über beide Weisen. S. 89 sagt er von der reformirten Kirche:

„Es ist offenbar: wie hier die Kirche in dem Staate unterging und von ihrem eigenen Wesen abfiel." (Jenes Hier bezieht sich auf die Verurtheilung des fanatischen Servede zum Feuertode, unter großer Stimmenmehrheit des Kirchenrathes [1553] und zwar wegen seiner Gotteslästerung in der Läugnung der göttlichen Trinität, die zugleich als Frevel gegen die Ruhe und Sicherheit des Staates angesehen wurde). „Ueberhaupt sehen wir das Gemeinderecht im Sinne der neuesten Zeit in der Genfer Presbyterialkirche gar nicht gewahrt. Das eigentliche Volkselement ist möglichst zurückgedrängt, die Gemeindevertretung durch die Aeltesten (das Consistorium) ward durch die überwiegende Doppelzahl der Nichtgeistlichen, die ohnehin obrigkeitliche Personen waren, ein Werk der weltlichen Obrigkeit. Die Geistlichen sehen wir im steten Kampfe mit Partheien in richterlicher Thätigkeit.

Große Synoden konnten wegen der Kleinheit des Staates gar nicht gehalten werden. Auch sie wurden durch den kleinen Rath ersetzt, wenn das Consistorium Lehrstreitigkeiten nicht zu schlichten vermochte. Kurz: weder das geistliche Amt — noch die Gemeinde (d. h. keiner der beiden Factoren der Kirche) kommen zur rechten gegenseitigen Durchdringung, und wir müssen gestehen: daß die Genfer Kirche, obwohl nach dem Vorbilde der alten apostolischen Kirche eingerichtet, dennoch zuviel alttestamentisch Theokratisches hatte, als daß sie im Ganzen ein treues Abbild des evangelischen Geistes genannt werden könnte.

Gesetz und Zucht sind in ihr überwiegend, weil die große Menge vom evangelischen Geiste nicht beherrscht und zur Freiheit des Gehorsams in Liebe nicht geführt ist, und nur mühsam macht die Verfassung sich die widerspenstige Masse unterthänig und behauptet ihr Recht über sie [11]."

Das Urtheil über die Gestaltung der lutherischen Kirche fällt nicht besser aus:

S. 171 lesen wir: „das Recht der Gemeinde ward von Luther im Anfange der Reformation in ähnlicher Weise wie von Calvin festgestellt. Ja Luther ging anfangs im Hasse gegen die katholische Kirche selbst über die presbyterialen Grundsätze Calvin's hinaus."

Zum Beweise wird Luther's Schrift: An den Adel deutscher Nation angeführt, in der er behaupten soll: „daß wenn ein Häuflein frommer Laienchristen würde gefangen und in eine Wüste versetzt, die nicht einen vom Bischofe geweihten Priester bei sich hätten; allda aber der Sache Eins würden,

---

11) Der Franzose Guizot S. 25 in seiner (bereits angeführten) kleinen Schrift: Joh. Calvin — ein Lebensbild (übersetzt von Dr. M. Runkel 1847) sagt dagegen von diesem Reformator: „In Genf wurde in Calvin's Geiste der zweite der großen Gedanken rege, die sein Leben erfüllten. Wie er in Basel im Jahre 1535 entdeckt hatte: daß der Fehler der französischen Reformation darin bestand, keine feste Lehren, keine bestimmte Verfassung zu haben, und demnach in seiner Institutio religionis christianae das Lehrsystem und den Verfassungsplan entworfen hatte; so erkannte Er 1537 in Genf: daß die Reformation nichts sey, so lang sie ihre Jünger nur vom alten Gottesdienste entferne, nicht aber ihr Leben, ihr Reden und Handeln wie ihren Glauben beherrsche. Das ist der vorherrschende Character des Geistes und der Arbeiten Calvin's." Und Seite 38 sagt er: „Alle Pläne seines Geistes zielten dahin: die Reformation so zu gestalten: daß sie eine Gewalt bildete, die die guten Sitten und Lehren aufrecht erhielte, und diese Gewalt war das Consistorium, ein aus Geistlichen und Laien bestehendes Gericht, das Meinung, Rede und Handlung beständig überwachte."

und Einen unter ihnen wählten, und befohlen das Amt zu taufen, Messe zu halten, zu absolviren, zu predigen, der wäre wahrhaftig ein Priester, als ob ihn alle Bischöfe und Päpste hätten geweiht." Hieher sollen ferner auch die Sprüche gehören, welche bezeugen: daß die Schlüssel der ganzen Kirche, und nicht etlichen Personen gegeben sind, wie der Text: Wo Zwei oder Drei in meinem Namen versammelt, da bin ich in der Mitte von ihnen. (Matth. 18. 20.) — Mit der Berufung auf die Stelle im ersten Briefe Petri (2, 9): Ihr seyd das königliche Priesterthum, heißt es nach Luther: „Diese Worte betreffen eigentlich die rechte Kirche — vor Zeiten wählte das Volk die Pfarrherren und die Bischöfe, hiezu kam der Bischof am selben Orte oder in der Nähe gesessen, und bestätigte den gewählten Bischof durch Auflegen der Hände, und dazumal ist die Ordination nichts anders gewesen, als eine solche Bestätigung."

Unser Kirchenhistoriker aber kömmt bei diesen Citaten den Lesern zu Hilfe, um dem Mißverständnisse vorzubeugen: als wäre der deutsche Reformator doch kein echter Freund der Presbyterialverfassung gewesen, und setzt hinzu: Luther habe hier und überall nur Nothfälle im Auge gehabt und wahre Christen; auch sey es Thatsache: „daß Er nie im Sinne Jener geredet und gehandelt habe, welche — die einzelne Gemeinde vom großen Ganzen der Kirche losreißend, und als souverain hinstellend — sich zum Herrn über das geistliche Amt und dessen Diener machen."

Und fürwahr in einem citirten Schreiben Luthers vom Jahre 1531 werden derlei Leute Kirchenräuber genannt, zwar nicht solche, wie man sie des gestohlenen Kirchengutes halber auf das Rad flicht; sondern solche die dem heiligen Geiste sein Amt und Ehre rauben, und sich zum heiligen Geiste machen, weil sie nach Gefallen Prediger ein- und absetzen. „Ihr seyd nicht Herren über die Pfarrherren und das Predigeramt, habt sie auch nicht gestiftet, sondern allein Gottes Sohn; ihr habt auch nichts dazu gegeben, und habt

so wenig Recht daran, als der Teufel am Himmelreich, ihr sollt sie daher weder meistern noch lehren und nicht wehren zu strafen."

Ob sich nun derlei Gemeinden die Rüge Luther's haben gefallen lassen, statt ihn aus seinen frühern Worten zu widerlegen, davon macht unser Presbyterianer directe keine Erwähnung, wohl aber indirecte indem er hinzusetzt: „daß Luther im Angesichte der einreißenden Verwilderung von seinem Churfürsten verlangt habe: „daß er als oberster Vormund der Jugend und Aller, die es bedürfen, d. h. Städte und Dörfer, die keine Schulen und Predigtstühle halten wollten, dazu zwinge mit Gewalt, wie man sie zwingt: Brücken und Stege zu bauen" und setzt hinzu: „die deutschen Gemeinden erwiesen sich von Vorne herein als unfähig zur kirchlichen Selbstregierung, und so geschah es: daß die Reformatoren selber die Landesherrn zur Annahme des Kirchenregimentes für verpflichtet erklärten, weil sie oberste Glieder der Kirche, und von Gott selber zu Hütern über beide Tafeln des Gesetzes bestellt seyen." — Auf diese Weise sollen die Fürsten die Schutzherrn der Kirche geworden, und dieser auch nichts anders übrig geblieben seyn, wenn die werdende Kirche nicht eine Beute ihrer Feinde werden, zur bloß geduldeten Secte herabsinken, und wenn sie sich nicht dem Staate feindlich gegenüberstellen wollte. Die apostolische Kirche aber habe der neuen für ihr Verhältniß zum Staate nicht zum Muster dienen können, da jener sich der heidnische Staat feindlich gegenüber gestellt hatte. Jedoch sollen die Reformatoren weit entfernt gewesen seyn, der weltlichen Macht eine Herrschaft über die Kirche zuzugestehen, oder die Fürsten für wirkliche Bischöfe zu erklären. Die Scheidung beider Gewalten war ein Grundprincip der Reformation. Luther soll namentlich behauptet haben: „daß die weltliche Obrigkeit mit dem Gewissen und Glauben gar nichts zu schaffen habe, viel weniger in dieser Beziehung einen Zwang ausüben dürfe."

Sollten aber die Leser diese Behauptung Luther's mit der frühern Aufforderung an seinen Churfürsten nicht zusammenreimen können, so werden sie wohl den Schlüssel dazu in der „Unfähigkeit der deutschen Gemeinde zur kirchlichen Selbstbeherrschung“ suchen müssen.

Jener soll es überhaupt zuzuschreiben seyn: „daß die lutherische Kirche von innerer und äußerer Nothwendigkeit zu einer Verfassung hingedrängt wurde, in welcher das gemeindliche Element nie zu gleicher Selbstständigkeit wie in der reformirten Kirche gelangen konnte, da in jener der Landesherr mit dem Consistorium das äußere Uebergewicht behaupten konnte; dem Lehrstande aber und dem geistlichen Amte das innere unsichtbare Uebergewicht übrig blieb.“ Fragen die Leser: wie das möglich gewesen, da doch den Stiftern beider Kirchen, wie derselbe Geist so auch derselbe Begriff von der Kirche, ein Gemeingut durch den Geist — gewesen seyn müsse; so erhalten sie folgende Auskunft S. 151. „Unserm Luther war die Kirche überwiegend eine göttliche Institution; Calvin dagegen hob in dem Begriffe von der Kirche die menschliche Seite hervor, ihr Recht und äußere Gestaltung.“ Als innere Nothwendigkeit hievon wird angegeben: „Luther's urdeutsche Persönlichkeit voll Innerlichkeit und Tiefe des Gemüths — und Calvins romanische Persönlichkeit mit klarer Verständigkeit und vom Geiste Gottes erleuchteter Vernunft.“ Daher soll sichs auch erklären: daß wie Luther's Seele von der Gnade; so Calvin's von der Heiligkeit und Gerechtigkeit Gottes am tiefsten erfüllt gewesen sey (woraus sich sodann alle weitern Differenzen in Bezug auf das Lehrsystem beider ergeben sollen).

Dazu gesellten sich noch folgende Umstände als äußere Nothwendigkeit. „In Deutschland herrschte die monarchische Regierungsform, und in politischer Beziehung theilte sich die Nation in Herren und Knechte, es gab für die Menge keine Art Selbstständigkeit. Es waren überdieß große Länder einzelner Herren, in denen die lutherische Reformation sich

geltend machte; während die reformirte Kirche in den kleinen Republiken der Schweiz frei nach dem Willen der herrschenden Parthei sich gestalten konnte.“ (S. 149.)

So viel wird wohl hinreichen, um unsern Lesern die Beurtheilung gewisser Aeußerungen über die Reformation möglich zu machen, wie vor allem diese ist: daß sie sey eine neue Schöpfung der Kirche — eine neue Ausgießung des heiligen Geistes — eine Reaction des Geistes Gottes gegen den Geist dieser Welt. Und fürwahr! wer könnte ihr die neue Schöpfung streitig machen wollen, da die neue Gestaltung sich zur alten verhält, wie das zweite Extrem zum ersten, wovon dieses darin bestanden haben soll: „daß der eine Factor der kirchlichen Verfassung sich von dem andern isolirt hatte,“ mit andern Worten: daß die lehrende Kirche der hörenden (der Priesterstand der Gemeinde) ihren Antheil am Regimente der Kirche genommen hatte.

Wenn wir nun auch diese Aussage über die alte Kirche als eine historische Wahrheit einstweilen gelten lassen; so folgt daraus doch noch keineswegs das Recht der Gemeinde: Sich selber als lehrende Kirche zu constituiren, das Recht des Priesterstandes an sich zu reißen

Und — wenn sich im ersten Extreme der Geist dieser Welt; warum sollte sich derselbe Welt-Geist nicht auch im zweiten Extreme geltend gemacht haben, da ein Unrecht so groß wie das andere ist? Der Geist Gottes aber als Princip wider excentrischen Gestaltungen ist dort wie hier aus dem Spiele zu lassen; so lang nicht zuvor bewiesen worden: daß der heilige Geist in der Leitung der Kirche an das Weltgesetz gebunden sey: durch unwahre Extreme erst auf die wahre Mitte geführt zu werden. Auf solch ein Entwicklungsgesetz stößt nun allerdings die aufmerksame Geschichtsforschung; dasselbe ergibt sich aber auch für diese als ein Product aus zwei Factoren in ihrem Conflicte, der göttlichen Gnade nämlich und der menschlichen Freiheit (des

göttlichen und des creatürlichen Geistes); versteht sich: so lang jene Forschung nicht diesen dualistischen Standpunkt gegen den monistischen ausgetauscht, von dem aus sie das Absolute als das alleinige Princip in Natur und Geschichte erkennt.

Hätte nun aber der heilige Geist, als das eine Princip im Leben der Kirche, die Fesseln die vom Priesterstande — der Gemeinde angelegt worden, in der Reformation thatsächlich zerbrochen; so müßte nach der vernommenen Schilderung zugleich angenommen werden: daß er in dem positiven Aufbaue der Kirche auf Hindernisse gestoßen sey, nämlich auf dem urdeutschen und romanischen Geist in den zwei Männern, die er sich zu Werkzeugen auserlesen, und deren Freiheit er respectirend, einstweilen sein halbgelungenes Werk der Zukunft zur Vollendung unter seiner Leitung überlassen habe.

Leidet aber die neue Schöpfung solche Einschränkungen; so läßt sich jetzt auch das Recht nicht mehr in Zweifel ziehen für alle, die die Reformation eine Revolution nennen wollen, aus dem zugestandenen Grunde: „weil sie im Dienste des Eigenwillens und der Sünde, das rechtlich Bestehende umgestürzt, statt auf diesem und auf kirchlicher Sitte das Unwahre und Falsche an der alten Verfassung auszuscheiden.“

Die Reformation hat nicht bloß wie die griechische Kirche den Central- und Einheitspunkt aus dem Organismus des kirchlichen Lebens, und mit jenem das monarchische Element, sondern auch das aristocratische im Priesterthume hinausgeworfen, und an seine Stelle das democratische Element gesetzt dadurch: daß es der Gemeinde, als der Totalität aller Getauften, das Priesterthum vindicirt hat; so daß die Priesterschaft kein Stand, kein selbstständiger Factor mehr ist, weil sie nur die abgeleitete Repräsentation von der ursprünglichen Würde der Gemeinde infolge der Taufe ist. Das allgemeine Priesterthum in der neuen Kirche ist daher dasselbe, was die Revolution als das allgemeine

Königthum, oder als Volkssouverainität für die Sphäre des Staatslebens irrthümlich proclamirt hat. Denn das Volk hat nur Souverainität, wenn Es in seiner socialen Gliederung bis zur Bildung eines Centralorganes vorgeschritten, sey dieses nun zunächst in dem geschriebenen Gesetze, oder fernerhin in einer lebendigen Person ausgeprägt; so wie vice versa das Centralorgan nur in und für eine lebendige Peripherie seine souveraine, beherrschende Macht und Gewalt besitzt.

Aber auch für derlei Abstractionen ist die Reformation eingestanden, um ihre neue Schöpfung nicht in der Geburt vom allgemeinen Priesterthume erstickt zu sehen, so daß man von ihr ohne Uebertreibung sagen kann: Sie habe das sociale Leben in der Region der Kirche und des Staates in seine Elemente aufgelöst, und diesen in ihrer Isolirtheit Einfluß auf das Leben zu verschaffen gesucht. Sie hat für die Kirche den abstracten Democratismus, und für den Staat den abstracten und deßhalb absoluten Monarchismus gepredigt und auf diese Weise einen Krieg zwischen diesen zwei Elementen für die Zukunft eingeleitet, der zur Stunde seinen Frieden nur in der Theorie zu feiern beginnt, während das Leben mit einem Waffenstillstande sich begnügen muß, der von Angst und Schrecken begleitet ist.

Beide Proclamationen aber sind durch einen Act des Eigenwillens in der Schriftauslegung zu Stande gekommen, die mit der ganzen Vergangenheit brechen wollte, da diese weder dem Ausspruche Petri: **Vos estis regale sacerdotium**, noch dem Worte Pauli: **Omnis potestas a Deo**, jene Ausdehnung zugestanden hat noch zugestehen konnte, ohne ihre Hinterlage aufzugeben, das Wort des Herrn: Wie mich der Vater, also sende ich Euch.

Sagt doch unser Presbyterianer selber S. 38, nachdem er zuvor viele Beispiele von der presbyterialen Verfassung der Urkirche angeführt: „Wir sehen daraus: „wie die Apostel einerseits um ihres Amtes willen in apostolischer Macht-

vollkommenheit allerdings hoch über den Gemeinden standen und wo es nöthig war, Sich selbst ihnen kräftig entgegenstellten; wie sie aber auch anderseits sich zugleich den Gemeinden einverleibt wußten als Mitgenossen und Brüder der Brüder."

Sehr wahr! allein bei dieser Bruderschaft darf doch die Vaterschaft nicht vergessen werden, die Paulus mit den Worten bezeichnet: Ego vos genui per evangelium. Vom genitor aber nimmt alle Einverleibung ihren Ursprung. Ferner sagt er: "Tief im Geiste Christi und im Wesen seiner Gemeinde ist es gegründet: daß weder das Strafamt, noch irgend eine erhebliche Gemeindeangelegenheit einseitig — ohne Betheiligung der Gemeinde vollzogen wurde; daß vielmehr Alles — in der Gemeinschaft des heiligen Geistes, und in der Liebe zu Christo und zu einander — gemeinschaftlich berathen und ausgeführt wurde, als ein gemeinsames Wirken zu gemeinem Nutzen der Kirche."

Allein noch tiefer ligt es im Geiste Christi, Sich nicht zu widersprechen; was geschehen wäre, wenn Christus die Ausübung jener Gewalt, womit er die Zwölfe für die Gründung des Gottesreiches hienieden ausgerüstet, von der Zustimmung der Gemeinde abhängig erklärt hätte. Wie demnach Christus zu den Aposteln sagen konnte: Ich habe Euch, nicht Ihr mich erwählt; so konnten die Apostel auch zu den Gemeinden sagen: Wir haben euch, nicht Ihr Uns erwählt.

Die sogenannte Betheiligung der Gemeinde in dem Falle jener Gewaltsausübung ist also nie gleichzusetzen der Zustimmung derselben, von der es z. B. abgehangen wäre: Ob der Blutschänder in der korinthischen Gemeinde aus derselben ausgeschieden werde oder nicht; im letzten Falle also gegen den ursprünglichen Willen des Apostels, Glied der Gemeinde geblieben wäre.

Und doch heißt es wieder S. 44: „der aus dem politischen Gebiete auf das kirchliche übertragene Begriff einer Gemeindevertretung gegen die Träger des geistlichen Amtes im

Sinne der neuern Zeit war der apostolischen Kirche fremd und mußte ihr fremd bleiben; so lang die Einheit des Amtes mit der Gemeinde und dieser mit dem Amte bestand. — Nirgends erscheint das geistliche Amt als etwas Isolirtes und für sich Selbstständiges. Es ist nur an und in der Gemeinde und für diese da, und die Träger des Amtes sind weder die Herren desselben noch die Herren der Gemeinden, sondern Diener des Amtes und der Gemeinden, die ihrerseits auch dem Amte dienen. Anderseits erscheint aber auch die Gemeinde nirgends als etwas vom Amte losgerissenes und als etwas Selbstständiges ohne dasselbe. Sie ist in untergeordneter Einheit mit dem Amte, und ist grad dadurch in Einheit mit sich selber und zugleich mit allen Gemeinden — ein Leib." —

Allein — wo Unterordnung — da ist auch Ueberordnung, und der Träger der letztern ist auch der Herr zu nennen, wenn auch im edelsten Sinne des Wortes, wie solchen Christus bei der Fußwaschung seiner Jünger offenbarte. Auch ist die Isolirtheit nicht mit der Selbstständigkeit zu identificiren. Ist Jene die Selbstständigkeit für sich ohne für Anderes außer ihr zu sein; so hört Diese im Dienste für Anderes nicht nothwendig auf, ein Selbstständiges zu seyn. Wer war selbstständiger als der, welcher von Sich sagen konnte: Mir ist alle Gewalt gegeben im Himmel und auf Erden; und doch war ihm diese Machtvollkommenheit vom Vater nur gegeben für eine sündige Welt, ohne von ihrem Unglauben vermindert, oder von ihrem Glauben vermehrt zu werden.

Und so wie der Weltheiland Herr und Diener in Einer Person, so waren es nach Ihm auch seine Stellvertreter in und für ihre Gemeinden. Und endlich wenn auch das Amt der Apostel und ihre Gemeinden eine Einheit bilden; so kann diese doch keine Einerleiheit seyn; sonst hätte der Apostel nie seinen Gläubigen zurufen können: „Männer, liebt eure Weiber, wie Christus seine Kirche geliebt." Unter

Ihm allein als dem Haupte der Gemeinde sind alle Glieder zur Einheit verbunden.

Diese und andere Uebereilungen und Uebergriffe, wie deren in dem angezeigten Werke nicht wenige vorkommen, wurzeln alle in der Idee vom allgemeinen Priesterthume, welche den Unterschied zwischen Priester und Laien als einen ursprünglichen in der Kirche negirt, und dafür denselben zu gleicher Zeit mit dem sogenannt unvermittelten Unterschiede zwischen Bischöfen und Priestern eintreten, dadurch aber auch die Verfassung der Kirche zum großen Nachtheile derselben bedeutend alterirt werden läßt.

So lesen wir S. 62. „Sehen wir seit der apostolischen Zeit die Kirche in immer tiefern Verfall gerathen; so muß auch anerkannt und ausgesprochen werden: daß dies die Mitschuld der fehlerhaften Verfassung war, die sich bald nach der apostolischen Zeit in der Abweichung von der Ursprünglichen bildete. Und war diese allerdings bedingt durch die Abweichung vom apostolischen Worte und Geiste überhaupt; so trug sie doch auch ihrerseits zu immer größerer Abweichung und zu immer tieferm Verfalle der Kirche bei. In dem Maße nämlich, als man alle Macht, alles Recht und Leben in den einen Factor (den Clerus) hineinzwängte, und die Berechtigung des andern Factors (der Gemeinde) davon ganz zurückwies, beraubte man auch den erstern seines heiligenden Einflusses, und seiner überall nothwendigen und ergänzenden, ja selbst entgegenwirkenden Thätigkeit, und das christliche Leben wich nun um so eher nicht bloß aus der Gemeinde, sondern auch aus der Geistlichkeit. — Kurz: durch die Verkehrung der Regierungsform in der Kirche, ward auch die Lehre, das Bekenntniß, der Cultus und die Disciplin verkehrt und bis aufs Aeußerste verwahrlost."

Dieses Maximum des Verfalls besteht nach früherer Angabe darin: „daß das ganze Christenthum zu einer Privat-

sache des Papstes und die abendländische Kirche gleichsam zur Domaine desselben wurde."

Aus dieser Schilderung ist vor Allem ersichtlich: daß unser Kirchenhistoriker jede Entwicklung des Senftkörnleins, das die Apostel des Herrn in den alten Boden der heidnischen und ihre Nachfolger in den neuen Boden der eingewanderten Menschheit zu legen hatten, damit es zum schattenreichen Baume sich entfalte, bloß als eine Abweichung von seiner Urform zu characterisiren versteht; wobei ihm freilich zugestanden werden muß: daß von einer Erkrankung einzelner Glieder an einem Gewächse nur dann die Rede seyn kann, wenn diese Glieder aus dem Samenkorne zuvor in die Wirklichkeit ausgeboren worden sind. Was erkranken kann, muß da seyn, darin ligt die negative, aber nicht die positive Bedingung für jenen Zustand. Wie kömmt aber unser Historiker zu dem Einfalle: Alle Entwicklung als Abfall von der ursprünglichen Bestimmung, statt als Realisirung derselben zu characterisiren?

Solche Sprache aber müssen Jene führen, die den mangelhaften Erfolg der Reformation, als einer Wiedergeburt der alten Kirche nur durch den Nachweis rechtfertigen können: daß das Verderben der Kirche zur Zeit jenes Projectes viel zu tief gegriffen habe, als daß es durch ein paar apostolische Männer (wie die Reformatoren) radikal hätte gehoben werden können. Dieselbe Sprache müssen jene führen, die den Mißgriff entweder nicht einsehen, oder nicht eingestehen, der darin bestand: den ausgebildeten Baum auf seine prima stamina zurückzuführen, statt ihn von dem verdorrten Geäste und wuchernden Gebreste und anderm Ungeziefer zu reinigen. Hätte man jenen Geburtshelfern zur Zeit der projectirten Wiedergeburt mit den Worten des Nicodemus zugerufen: Wie kann die Erwachsene in den Mutterleib zurückkehren; so würden die Erleuchteten vom Gottesworte wohl geantwortet haben: So könne wohl ein Meister im alten, so solle aber kein Meister im neuen Israel fragen; und Wer nicht

aus dem Geiste und dem Wasser wiedergeboren, der könne nicht eingehen ins Reich des neuen Himmels und der neuen Erde.

Und fürwahr! die Wiedergeburt aus dem Wasser, diese [illegible]e ihnen wohl gerathen, die andere aber aus dem Geiste läßt zu lang auf Sich warten, so daß der Trost: Gut Ding will Weile haben, nicht mehr trösten will. Denn kaum ist die Zeit vorbei, in der das evangelische Christenthum zur Domaine eines und mehrerer Cäsaropapen geworden; so folgt ihr die Zeit des Demopapismus auf der Ferse nach, und wie zuvor der Eine sagte: L'eglise c'est Moi! so sagen jetzt Unzählige: das Christenthum als Religion ist Privatsache des Individuums. So gab es auch eine Zeit, in der man nicht oft genug wiederholen konnte die Wahrheit: daß die ursprüngliche Kirche ohne Form gewesen, weil die Weisheit ihres göttlichen Stifters jene Form der Macht der bildenden Zeit überlassen habe, womit zugleich die gleiche Berechtigung aller Hauptformen des Christenthums ausgesprochen seyn sollte — relativ wenigstens; denn zu gleicher Zeit fehlte es nicht an Warnungsstimmen: „Werdet nicht der Menschen Knechte, wie jedes katholische Volk; denn nur für die noch unmündige Bevölkerung Europa's läßt der Himmel in seiner Erbarmung und Weisheit noch die katholische Synagoge mit ihrem Gesetzeszwange auf Erden stehen."

Seitdem aber — wie hoch sind die Fluthen der Wassertaufe gestiegen! Damit nun aber die alte Lust nach den katholischen Fleischtöpfen, nicht abermal und heftiger als je erwache; so erschallt die Predigt von einer Urform der christlichen Kirche, als Presbyterium, als der allein dem Geiste Christi und dem Wesen der Gemeinde adäquaten. Man spricht sogar von einer Darstellung der Einheit in jener Urform, und erblickt sie in dem ersten Concil zu Jerusalem. Deßhalb habe sich auch der deutsche Reformator auf ein allgemeines Concil berufen. (S. 62.) — Warum Er aber später von jener Appellation abgekommen, wird verschwiegen,

wahrscheinlich, weil der letzte Grund hievon doch nur in der Consequenz aus der Prämisse des allgemeinen Priesterthums gesucht werden müßte, wenn er nicht vielleicht schon in der Infallibilität der besondern (katholischen) Priesterschaft auf einem allgemeinen Concile entdeckt ist, die selbst unser Historiker (nach S. 60) der nachapostolischen Kirche als hochmüthigen Wahn: „Ohne Gesinnung, dennoch Organe des heiligen Geistes seyn zu wollen" zur Last legt.

So lautet das Urtheil im Gerichte, welches die Gegenwart über die Vergangenheit des kirchlichen Lebens gehalten hat und noch hält.

Doch wir dürfen nicht ungerecht seyn. Auch im übertriebenen Tadel ligt eine Wahrheit, die beachtet, den Rückschritt aufhebt und zum Fortschritte führt. So auch im besprochenen Falle: „Wenn Glieder eines Ganzen aus ihrem Verbande treten, so trifft der Schaden immer das Ganze in seinen Theilen." — Aber diese Wahrheit macht die Untersuchung nicht überflüssig: Welches von den Gliedern die Initiative zur Trennung gemacht habe, oder ob Jene nicht vielleicht von beiden ausgegangen sey? — So ist ja der 2te Factor in der Kirchenverfassung, die Gemeinde, ein Object, welches nicht bloß die Kirchengewalt, sondern auch die des Staats für ihre Zwecke in Anspruch nimmt.

Jene hat auch nicht die Aufgabe: die Sünde in der Welt unmöglich zu machen (diese läuft neben der Gnade durch die Geschichte), so daß aller Mißbrauch der Freiheit den Kirchenvorstehern allein ins Gewissen geschoben werden könnte. Der Verfasser führt ja selber S. 57 die Klage des Chrysostomus über die Wahl der Kirchenvorsteher von der Gemeinde zu Constantinopel an, welche damit schlüßt: „Auf den wahrhaft brauchbaren Geistlichen, der die Geistesprobe bestehet, will Niemand Rücksicht nehmen."

War nun das Wahlrecht der Gemeinde in seinem apostolischen Ursprunge doch nur ein Recht der Bera-

thung (nicht aber der Zustimmung, ohne welche keine Ergänzung im Personale des Presbyteriums vorzunehmen ist); so war auch dem Presbyterium nicht zu verargen, wenn Es die Berathung nicht beachtete, ja zum Wohle des Ganzen nicht beachten durfte. Zu verargen wäre ihm nur gewesen: wenn Es der Gemeinde das Recht, des Mißbrauches halber, schlechthin genommen, oder auch nur an die Staatsgewalt zur bessern Handhabung gegen den Gesammtwillen der Gemeinde überantwortet hätte.

Unsere Rücksicht auf Gerechtigkeit darf ferner auch nicht unbeachtet lassen: daß der Verfasser nicht Chorus macht mit jenen, welche die besprochene Abweichung von der Urform der Herrschsucht des Priesterstandes zur Schuld anrechnen. S. 45 liest man: „Es ist eine verbreitete Gewohnheit unter den Protestanten, sich die zwei Veränderungen in der Urverfassung (den unvermittelten Unterschied zwischen dem Episcopate und Presbyterate und zwischen diesem und dem Laienstande) bloß aus hierarchischen Bestrebungen zu erklären, und in dem Hasse dagegen schon den echten Beweis des Protestantismus zu finden. Allein von einer so oberflächlichen Auffassung sollte schon der Gedanke abrathen: daß so bedeutende Erscheinungen nimmer aus der Sünde der Menschen allein entstehen, und an ihr einen Halt haben können; daß zumal auf dem Gebiete der Kirche derlei Erscheinungen (selbst in ihrer Entartung) doch immer im Wesen und im Bedürfnisse der Kirche einen Anhalt haben, und unter der Leitung ihres himmlischen Königs ihr zum Besten gereichen müssen." — Zum Wesen der Kirche zählt er sodann die Idee der Einheit (welcher er die Wurzel im heiligen Geiste [dem Lebensprinzipe der Kirche] anweist), die zur Verwirklichung in der äußern Gestaltung der Verfassung strebt. Die Bedürfnisse dagegen läßt er erwachsen aus äußern Umständen, zu denen er nun das Sectenwesen — die Verfolgungen — und endlich auch die jüdische Verfassung zählt — alle zusammen beschleunigen die äußere Verwirklichung

der Idee mittelst Anschauung derselben in einer lebendigen Persönlichkeit. „Es sey, heißt es der menschlichen Natur in ihrer Irrthumsfähigkeit ein Bedürfniß: Sich besonders in Sachen des Glaubens und des religiösen Wissens, an eine äußere Auctorität anzulehnen." Diese waren nun die Apostel selber, aber wo war der Ersatz nach ihrem Absterben? — Die Antwort lautet: So ist erklärlich: „wie nach und nach aus dem Mittelpunkte der Gemeinde (aus dem Presbyterate) eine neue Macht herauswuchs, die je länger desto mehr als sichtbare alleinige Macht sich von der Gemeinde als solcher schied, und so die Verfassung alterirte — und diese Macht war der Episcopat." Diesem wird ferner sein Stütz- und Ausgangspunct in dem Amte der Apostel, sein Subject in den jedesmaligen Vorstehern des Presbyteriums und sein Vorbild in der Synagoge angewiesen, nach welchem der Bischof dem Hohenpriester, der Presbyter dem Priester, die niedern Kirchenbeamten den Leviten entsprechen: in ihrer Totalität aber den Gegensatz zu der Gemeinde bilden, unter der anfänglich noch festgehaltenen Idee des allgemeinen Priesterthums.

Unser Kirchenpolitiker geht ferner von der Einheit des Presbyterats im Episcopate, auch zur Einheit des letzteren im Primate über.

„War nun auch jeder Bischof wieder andern Obern, bestimmten Gesetzen und der kirchlichen Sitte untergeordnet; so war er doch verfassungsmäßig in seinem Sprengel die fast alleinige Kirchenmacht, der Kirchenfürst, von dem alle andern Einrichtungen und Bestrebungen abhängig waren. Auf gleiche Weise wurde in jeder Provinz der Bischof der Hauptstadt, kirchlicher Mittelpunkt, an den die übrigen sich anschlossen. Die politischen Verhältnisse wirkten dabei zugleich bestimmend.

Es ist bekannt: wie späterhin gerade die römischen Bischöfe — zunächst weil sie Bischöfe der Weltstadt waren, und weil die römische Gemeinde im Abendlande als die ein-

zige von einem Apostel gestiftete Gemeinde galt, dann als angeblicher (?) Nachfolger des Apostels Petrus, und durch äußere Verhältnisse und die Richtung der Zeit begünstigt, sich die übrigen Bischöfe nach und nach in nothwendig gewordener Stufenfolge unterthänig machten, als Statthalter Christi, die Einheit und äußere Auctorität der Kirche in sich zu repräsentiren vorgaben, und wie dadurch die unsichtbare Kirche in der sichtbaren (das Wesen in der Form), ja Christus selber (seine Erlösung und sein Heil) in der Aeußerlichkeit verschwand." — Diese Verhältnißbestimmung zwischen Wesen und Form bildet freilich einen neckischen Gegensatz zu der frühern, nach welcher die unsichtbare Idee in der sichtbaren Form nicht ihre Grablegung, sondern ihre Auferstehung und Verklärung feierte. Doch ein Pflaster für die geschlagene Wunde ligt in den gleich darauf folgenden Worten: „Anderseits ist es aber zugleich genugsam anerkannt: daß durch die bischöfliche Macht, wirklich Einheit und Ordnung und Ruhe im Innern aufrecht erhalten ward; daß namentlich ohne den mächtigen Einfluß des römischen Bischofs, die Kirche wahrscheinlich ein Opfer der Irrlehren und Spaltungen geworden; daß sie den Kampf mit dem Heidenthume nicht bestanden; ja daß selbst die Entartung jener Macht im Mittelalter durch Gottes Leitung ein Damm wurde für die Kirche gegen die Rohheit der Völker und die knechtende Willkür ihrer Herrscher. Die geistliche Macht trat dem Bösen oft muthig entgegen, wirkte für Gesittung und Recht, und strebte, wenn auch oft in verkehrter Weise, dahin: daß die Religion zur Hauptsache gemacht werde, der Alles untergeordnet werden müsse." (S. 52.)

Vorzugsweise ist in diesen Worten unzweideutig auf den Investiturstreit der Kirche mit dem Feudalstaate hingewiesen, der, nachdem er bereits alles Allodialeigenthum verschlungen, um auch, auf dem Titel der Dotation von Seite der Fürsten, nicht bloß das Wahlrecht der Gemeinde, sondern auch das des Presbyterats zum sittlichen Ver-

derben der Kirche an sich gerissen; ein Streit der ohne den Primat der Jurisdiction in der Kirche, ohne Zweifel ein schmähliges Ende für diese auf Jahrhunderte hinaus genommen haben würde.

Wenn aber dabei auf den Primat der Jurisdiction (nicht bloß den der Ehre und des Ranges [honoris]) ein großes Gewicht gelegt wird; so ist damit noch gar nicht die damals gangbare Verhältnißbestimmung zwischen Kirche und Staat als Auctoritäten von katholischer Seite unterschrieben. Auch hier war wie überall die theoretische Verständigung im Beginne, eine sehr unvollkommene, ja fast kindische zu nennen, wenn sie jenes Verhältniß nach Naturanalogien (wie solche zwischen Sonne und Mond oder Seele und Leib bestehen) regulirte, ja diese Ansicht ist ohneweiters gegen ein früher errungenes Verständniß in der weströmischen Kaiserzeit als ein Rückschritt anzuschlagen; allein das subjective Mißverständniß ist so wenig wie der practische Mißbrauch, die objectiv gegebene Sache selber und die in ihr verleiblichte Idee, die in letzter Instanz die Intelligenz Gottes selber in Anspruch nimmt. Jene Idee darf nun und nimmer wegen der Möglichkeit eines Mißbrauchs und Mißverständnisses als Abfall von der Urform der christlichen Kirche angeschlagen werden.

Daher können die Pflaster, die der protestantische Historiker für die Wunden, die sein überströmender Mund den katholischen Lesern nicht selten schlägt, auch nur als sogenannte Heftpflaster behandelt werden, den heilenden Balsam besitzt er für Sich so wenig als für Andre; sonst würde er Sich und Andern nicht mit der rechten Hand entwenden, was er kurz vorher mit der linken gespendet hat.

Wie kann er (um auf den Unterschied zwischen Episcopat und Presbyterat zurückzukommen) einerseits jenen Unterschied einen unvermittelten, unbegründeten nennen, und anderseits doch denselben auf innere und äußere Gründe (Idee und Bedürfniß) zurückführen? Was soll denn

vermitteln, begründen, wenn nicht die Ideen und die Bedürfnisse des Geistes?

Und wenn „der himmlische König“ Christus die Bedürfnisse seiner mackellosen Braut (der Kirche) nicht vorausgesehen und gegen die vorausgesehenen weder in Person, noch durch seinen Geist (als Advocaten der Kirche) in den Aposteln oder in ihren unmittelbaren Nachfolgern, Vorkehrungen getroffen hat; was ist dann von seiner Leitung viel Geschrei zu machen, Jenen gegenüber, die den Zufall auf den Thron der Vorsehung erheben? Und wenn „der heilige Geist, als das Eine Lebensprincip der Kirche“ die Idee der Einheit in der Entwicklung der Kirche nicht respectirt und folglich Sich selber nicht; so dürft ihr Ideenprediger Euch nicht darüber wundern, wenn die Welt euch hohnlachend den Rücken kehrt, und sich auf's Weltgeschichtemachen aus freier Hand verlegt. — Unvermittelt dagegen d. h. grundlos und willkührlich wäre jener Unterschied, wenn der Aufseher oder Vorsteher des Presbyteriums als solcher schon, sich an die Stelle des Apostels gesetzt, oder von den Beaufsichtigten mit jener Stellung beauftragt worden wäre. Denn beide Theile hätten in diesem Falle vergessen: daß Niemand geben kann was Er selber nicht besitzt. Was aber das Presbyterium nie besessen hat, ist die Ordination, welche ihm daher auch vom Apostel nie übergeben worden sein kann. Dies bezeugt selbst der weltbekannte Spruch des Hieronymus, auf den man sich von jeher in der Kurzsichtigkeit für den Nichtunterschied des Episcopats vom Presbyterate berufen hat. Quid enim facit, frägt der Kirchenlehrer, excepta ordinatione episcopus, quod presbyter non faciat? woraus wohl erhellet: daß die Spendung des Sacramentes der Firmung nicht immer nothwendig zu den Rechten des Bischofs gezählt worden, desto gewisser aber die Ordination. Hätte das Presbyterium seinem Vorsteher die Ordination ertheilen können; wozu hätte Es denn der benachbarten Bischöfe bedurft? Doch wohl nicht, wie unser Historiker meint, um die Wahl desselben

und der Gemeinde zu bestätigen, die doch den Bischof eines andern Sprengels gar nichts angeht.

Es sind allerdings in der katholischen Kirche über diesen Unterschied dreierlei Ansichten im Umlaufe; aber keiner von Allen fällt es ein; die Ordination des Bischofs als ein Accidenz oder als ein Ingredienz gewöhnlichen Presbyterats zu erklären. Selbst die dritte und neueste Ansicht, die zwischen den beiden frühern in der Mitte steht, sieht zwar den Episcopat als eine Erweiterung des Presbyterats (als eines bestimmten Ordo) an, allein die Erweiterung oder Vermehrung ist nach ihr keineswegs eine in eadem re, sondern eine ad plures res objectas. Sie behauptet demnach mit St. Thomas nur Einen Ordo, (d. h. nicht zwei mit Bellarmin) aber er beginnt im Presbyterate und gipfelt im Episcopate [12]).

Wenn daher der Apostel Paulus seinen Timotheus mit den Worten warnte: Manus cito nemini imposueris, so erhellet daraus zugleich: daß Er ihn zum Bischofe ordinirt und hiemit zugleich die Macht und das Recht ertheilt hatte, Andere zu ordiniren.

So viel über den ersten Unterschied.

Was nun den zweiten in gleicher Nichtvermittlung betrifft; so beginnt der Verfasser mit der Frage: Was ward nun (unter solchen Umständen) aus der Berechtigung der Gemeinde? (das heißt, nachdem das Presbyterium zum Synedrium [zum consilium] des Bischofs, die Priester zu eigentlichen Seelsorgern und geistlichen Gemeindebeamten herabgekommen waren.)

Seine Antwort (S. 54) hierauf fällt sehr kläglich aus:

1) Soll die allgemeine Lehrfreiheit schon frühzeitig obwohl nicht förmlich aufgehoben worden seyn, und zwar

---

12) Siehe hierüber den Aufsatz: Bischöfe und Priester — unter den kirchenhistorischen Erörterungen in der Zeitschrift für Philosophie und katholische Theologie. 3. Heft 1847.

wegen frühzeitigem Mißbrauch derselben. Bemerkt wird noch: daß bereits früher, der gewöhnliche Sprecher, nur der Ordinarius selber (der Bischof) und kein Anderer gewesen sey, infolge des Auftrages von Seite des Herrn: das Evangelium aller Creatur zu verkündigen.

2) Das priesterliche Recht der Gemeinde zur Verwaltung der Sacramente, soll ebenfalls schon zu Anfange des 3ten Seculums beschränkt worden seyn auf die nothwendige Ordnung in der Kirche, und wenn sich der Verfasser für diese Behauptung auf Tertullian's Schrift de Baptismo beruft; so wissen wir auch: daß jene Beschränkung bloß eine Erlaubniß war: Im Nothfalle die Taufe zu spenden. — Was aber den anfangs bloß graduellen Unterschied zwischen Geistlichen und Nichtgeistlichen, immer mehr in einen wesentlichen verwandelte,, — soll die werdende Unfähigkeit der Laien und die dadurch nothwendig gewordene höhere Bildung der Geistlichen gewesen seyn, weil dadurch die Berechtigung und Betheiligung der Gemeinde zur kirchlichen Regierung immer mehr zurücktreten mußte. Daher sey es auch gekommen

3) daß auf Concilien die Laien (seit dem 2ten Jahrhunderte) in keiner Weise mehr die Repräsentanten der Gemeinde im modernen Sinne des Wortes gewesen seyen.

Allein — gegen den modernen Sinn der Repräsentation hat ja unser Geschichtsforscher früher schon feierlich protestirt, warum denn nicht hier? Hatten aber auf Concilien nur die Bischöfe der Provinz Sitz und Stimme, die Priester nur ausnahmsweise; so konnte von ämtlichen Deputirten der Gemeinde ohnehin keine Rede seyn. — Der Einfluß der Gemeinde auf das Kirchenregiment soll also nur noch ein indirecter, durch ihren Antheil an zur Wahl zur Bischöfe und Priester und durch den Zutritt der Synode (der im 4ten Seculo ganz aufhörte) gewesen seyn. Vorzüglich aber soll beigetragen haben: die freie Entwicklung der Kirche zu hemmen und das freie Wesen des Geistes in äußere Knechtschaft zu verwandeln —

der Einfluß der römischen Kaiser im Oriente, und der hochmüthige Wahn der Synoden: Ohne Rücksicht auf Gesinnung der Theilnehmer, dennoch Organe des heiligen Geistes zu seyn und die Unfehlbarkeit in Anspruch zu nehmen bei all dem unheiligen Geiste, der auf Synoden herrschte (S. 62).

Sonderbar genug! Plötzlich über die Hemmung freier Entwicklung sich zu ereifern, nachdem sich für den Kläger jede Entwicklung als Abweichung herausgestellt hat. Und wenn es nur Ein Lebensprincip gibt in der Kirche, nämlich den heiligen Geist, so hat auch der letztere den hochmüthigen Wahn zu verantworten: wenn seine Organe auch seine Infallibilität ansprechen für jene unter ihren mannichfaltigen Stellungen, in der sie die geoffenbarte Wahrheit gegen den Irrthum des Weltgeistes zu vertheidigen, sich versammelt haben, nach dem bekannten: **Placuit nobis et spiritui sancto.** Ist das Wort des Herrn an seine Apostel: **Non vos estis, qui loquimini,** nicht auch auf ihre Nachfolger anzuwenden; wenn ein anderes aus seinem Munde: „Ich bleibe bei euch bis ans Ende der Welt“ weit mehr auf die Nachfolger, als auf die Apostel (da diese das Weltende nicht erlebten) seine Beziehung findet?

Sollte es aber neben dem göttlichen noch ein ungöttliches Lebensprincip geben, dessen Einflusse die Organe des erstern ausgesetzt waren; so würde jener Einfluß als ein totaler der Weisheit des heiligen Geistes in der Auswahl seiner Organe allerdings kein gutes Zeugniß geben; ist der Einfluß aber nur ein partieller; so ist er auch ein von der Weisheit und Macht Gottes überwindlicher, und kann das Werk des Welterlösers und seines Parakleten (sein **opus operatum**) nie problematisch machen.

Uebrigens ist diese ganze Jeremiade auf die gebrechliche Spindel des allgemeinen Priesterthums aufgewickelt, das seine Realisirung nur in der apostolischen Kirche erlebt haben soll.

Was aber unser Historiker als Schriftgelehrter dafür vorbringt (S. 48), kann der Katholik eben so leicht gegen dasselbe geltend machen.

Daß Christus selber die Gleichheit aller seiner Jünger gelehrt habe, dafür werden die Worte (Lucas 22—25) angeführt: **Reges gentium dominantur eorum — — Vos autem non sic.**

Allein grad die Herrschsucht, vor der jene Worte warnen, setzen die Herrschaft voraus, was der Verfasser um so weniger beanständigen wird, als er selber gesteht: daß bei all jener Gleichheit doch im Neuen Testamente ein Unterschied zwischen Lehrern und Hörern bestanden habe, wovon diese das Volk (λαος) die Heerde, jene die Aufseher und Hirten genannt worden seyen.

Ferner: daß, obgleich alle Christen in der heiligen Schrift Heilige (**sancti**) genannt würden, man sich doch frühzeitig daran gewöhnt habe: die Lehrer vorzugsweise heilige Personen (**sacrae personae**) zu nennen, endlich: daß im Neuen Testamente (1 Petri 5, 3) zwar Alle ohne Unterschied Gottgeweihte (κληροι) heißen; auch unter der Kirche die Gesammtheit aller Gläubigen, mit Einschluß der Lehrer und Vorsteher verstanden werde; demungeachtet aber, die Letztern frühzeitig von Jenen gesondert, und vorzugsweise Kleriker (von κληρος — Loos [**sorte electi**]) genannnt worden seyen, im Gegensatze zu den Nichtgeistlichen als Laien (λαος — Volk). — All diese Citate hat der Katholik, wie gesagt, auch für seine entgegengesetzte Ansicht stets geltend gemacht, und wird jetzt auch statt dem Worte frühzeitig das Wort ursprünglich — für den Unterschied zwischen Geistlichen und Nichtgeistlichen gebrauchen; allein was ist von jeher mit diesen Schriftbeweisen ausgerichtet worden? Wenn Wir auch, sowohl in den Worten des Apostels Petrus: **Vos estis regale sacerdotium, gens sancta, populus acquisitionis**, wie in den des Apostes Paulus: **Vos estis domestici Dei, superaedificati super fundamentum Apostolorum et Prophetarum, ipso summo angu-**

lari lapide Christo, ebenfalls ein allgemeines Priesterthum verkündigt finden in dem Sinne; daß alle Christen durch die Taufe zu Gliedern eines Leibes werden, dessen Haupt Christus selber ist in seiner dreifachen Würde als König, Hohepriester und Prophet (Lehrmeister) und in dieser Eingliederung Theil an jener Würde nehmen; so wird der Verfasser uns doch erwiedern: Warum verkehrt ihr also den graduellen in einen wesentlichen Unterschied zwischen der lehrenden und hörenden Kirche? — Und doch handelt es sich nicht um ein Quantum und Quale des Unterschiedes, sondern um den Unterschied als solchen (mit diesem oder jenem Namen gleichviel) und um seinen Anspruch auf Unverletzbarkeit durch Gleichmacherei. Glieder Eines und desselben Leibes können allerdings als solche nicht als qualitativ-verschiedene gedacht werden, so lang dem Leibe selber Ein Princip vorausgesetzt wird; sind aber deßhalb die Functionen derselben als identisch anzusetzen, so daß jede Function von jedem Gliede, weil es Glied, vollzogen werden könnte und dürfte? Hieße das nicht: die negative in der Taufe erlangte Bedingung des Priesterthums in eine positive verkehren, die nur der Ordo als Sakrament verleihet?

Uns muß diese Fixation der Idee vom allgemeinen Priesterthume im Sinne der Reformatoren, desto mehr auffallen, da der Verfasser in der Auffassung der Kirchengeschichte in die Fußstapfen des namhaften Theologen Thiersch getreten zu seyn scheint, der aber von derselben Idee eine Ansicht ausgesprochen hat, die weit entfernt ist: die alte chinesische Mauer zwischen der katholischen und evangelischen Kirche auszubessern. Es wird ihm dieser Passus von seinen Kirchengenossen hie und da freilich übel ausgelegt — aber auch nur von denen, die entweder nicht wissen: Auf welchem Wege der deutsche Reformator zu jener Idee gekommen, oder — wenn sie es wissen — jenen Weg aber als den Rückweg zum Urchristenthum und seiner Kirche, begrüßen. In der deutschen

Theologie (wie überhaupt in der der Reformatoren vor der Reformation) waren bereits andere Identificationen von höherm Interesse unter dem Einflusse der antiquen Begriffsspeculation vor sich gegangen; so daß an der neuen Lehre vom allgemeinen Priesterthume als einer wahren Bagatelle, die Mehrzahl noch weniger Anstoß nehmen konnte, als heut zu Tage, wo (wie wir gehört) die Reformation mit der Stiftung des Christenthums (als Reform des Judenthums) zusammengestellt wird. So lang daher jene Vereinerleiungen im antiquen Style, als Fundamente der christlichen Theologie fortbestehen [13]) ist alle Beweisführung aus der heiligen Schrift die überflüssigste Arbeit.

Da sich aber über dieses Jungfernkräutchen in der modernen Theologie bereits der Verfasser gegenwärtiger Abhandlung im ersten Theile seiner Vorschule (S. 385) ausgesprochen hat — und zwar umständlicher, als es vielen lieb seyn wird; so können wir diese Unterredung mit einem Theilnehmer an der Grundansicht von der christlichen Kirche und ihrem Schicksale nach Herrn Prof. Thiersch mit der Bitte schlüßen: die Worte seines Meisters in Zukunft mehr als bisher zu beherzigen: „Habe ich die katholische Lehre irgendwo falsch aufgefaßt: so soll mir

13) Wenn die Monatschrift für die evangelische Kirche im Februarhefte 1846 von der modernen Theologie sagt: Sie sey mehr als häretisch, weil antichristlich, da die Bibellehre jede Art von Pantheism so völlig ausschlüße: daß kein Jünger des letztern sich je mit einem biblischen Symbole befreunden werde; so sagt sie doch in demselben Hefte, wo sie das Leben Jesu von Lange bespricht: „die Menschheit hat ihre wahrhafte Persönlichkeit nur darin: daß das ewige Gotteswort und der ewige Gottesgeist ihr inwohnt, d. h. mit ihrem seelisch leiblichen Leben sich einigt. Daher muß Christi Wissen und Wirken sich subsummiren lassen unter den Begriff der absoluten d. h. vollendetesten Menschheit." — Das ist also der Commentar zu Lange's Worten: „Der Logos war zuerst Princip der Schöpfung, dann Princip der Menschheit, endlich Lebensprincip Jesu." So steht es mit der Würdigung der Pantheismen?!

bessere Belehrung willkommen seyn; es hat keine geringen Schwierigkeiten für einen Protestanten; sich aus Unkenntniß und Vorurtheil herauszuarbeiten, und sich zum Behufe wahrer Würdigung, in die Denkweise der andern Confession vollständig zu versetzen.".

Wir würden diese Bitte nicht wagen, wenn uns bei der Lectüre eines Buches über die Presbyterialverfassung nicht die Ueberzeugung geworden wäre: daß der Schüler mit dem Meister die Ansicht vom Christenthume und seiner Bestimmung theile: „Sich als großer Organismus, das heißt als Kirche — als Kirche Christi auf Erden — zu verwirklichen, nicht also bloß Einzelne zu beseeligen, hier einen dort einen mit seinen Kräften zu durchdringen."

Zum Beschlusse wollen wir noch unsre Leser in den Stand setzen: die bisher besprochene Ansicht über die Presbyterialverfassung mit der neuesten über das Werden der kirchlichen Verfassung in der frühesten Zeit bis zum tridentinischen Concil zusammenzustellen, wie sich diese aus den jüngsten Untersuchungen über die ignatianischen Briefe von Carl Josias Bunsen als ein harmonisches Bild ergibt, in welchem (nach Angabe der berliner litterarischen Zeitung (Nr. 96. 1847) jenen Briefen in ihren drei Hauptgestaltungen ihre jedesmalige Stellung mit einer über allen Zweifel erhebenden Gewißheit angewiesen seyn soll:

Für die apostolische Zeit lehrt Bunsen eine dreifache Entwicklung der Kirchenverfassung.

1) Die Regierungsform durch Aelteste, deren Amt nicht lebenslänglich war. (Vorherrschende Wirksamkeit des Petrus und Jacobus.)

2) Durch lebenslängliche Aelteste (Paulus).

3) Durch einen Bischof mit Aeltesten (Johannes).

Resultat: Die Form des Kirchenregiments ist unter den Aposteln — aristocratisch; aber die Anfänge des monarchischen Princips in der Kirche sind zuverläßig älter als die Zerstörung Jerusalems im 70. Jahre unsrer Zeitrechnung.

Zum Belege wird folgende Stelle aus der Schrift: „Ignatius von Antiochien und seine Zeit, sieben Sendschreiben an Dr. Aug. Neander" angeführt: „Das echte Bisthum ist den Heidenchristen entsprossen und von ihnen fortgebildet worden. Es ist das an keinen Stamm gebundene Amt der freien Persönlichkeit, neben welchem ein berechtigter Rath und eine freie Gemeinde steht. Es ist die Gewähr des fortdauernden Rechtes einer regierenden Persönlichkeit, welche zuerst bestimmt zu seyn schien, nur in den Aposteln sich darzustellen. Es ist die Morgenröthe des freien verfassungsmäßigen germanischen Königthums, mit der Verschiedenheit der zwei Gebiete — der Liebe nämlich und des Rechtes d. h. des kirchlichen und staatlichen Verhältnisses."

In dem 2ten Zeitraume von der Zerstörung Jerusalems bis zum Tode des Ignatius (vom 70—107) sehen wir das bischöfliche System der jüngsten apostolischen (der johanneischen) Zeit allmälig sich ausdehnen. Als Polycarpus starb (169) war der Sieg der bischöflichen Verfassung in der christlichen Welt bereits entschieden.

Der 3te letzte Zeitraum — geht vom nicäischen bis zum tridentinischen Concil, in welchem eigentlich alle Entwicklung der Verfassung aufhört, und der starre Absolutismus der Geistlichkeit und des Papstthums die gesetzliche Form der alten Kirche wird.

Während dieses Zeitraumes ist Ignatius, weil seine Schriften in einer auf Trug angelegten Verfälschung vorlagen, der mythische Namen für alles Hierarchische und Pfäffische gewesen, und namentlich hat die römische Kirche mit ihrer Hierarchie sich unaufhörlich auf die ignatianischen Briefe berufen. Mit der Entdeckung aber des echten Textes fällt auch dieses Bollwerk in dieselbe Categorie mit den pseudoisidorischen Decretalen und mit dem Pseudodionysius Areopagita." S. 133.

In Beziehung darauf: daß die Puseytische Parthei sich auf die ignatianischen Briefe beruft, lesen wir in dem angeführten Werke S. 82:

„Wenn Herr Keble, der gelehrte Freund von Newman und Pusey bemerkt: 'Es sey unmöglich, die Hand der Vorsehung zu verkennen in der Fügung, welche der christlichen Kirche den echten Text des Ignatius in der verhängnißvollen Zeit gegeben, wo der apostolische Episcopat in England so hart bedroht gewesen; so mag es auch uns erlaubt seyn, eine nicht minder merkwürdige Fügung darin zu erkennen: daß eine uralte syrische Uebersetzung der Briefe des Ignatius in einem Kloster der libyschen Wüste gefunden und dadurch die Möglichkeit gegeben ist: die Unechtheit jenes Textes zu beweisen, und die wahren Briefe jenes Märtyrers herzustellen.“

Zu diesem providentiellen Funde macht nun der Referent der litterarischen Zeitung folgende Bemerkung: „Würde es früher oder später gelingen, dem bisherigen Texte eine höhere Authenticität zu vindiciren, etwa die syrische Uebersetzung als eine epitomatische Abkürzung sicher überzeugend darzustellen; dann würde diese ganze Schrift, und alle von Bunsen gegebenen Betrachtungen, grade weil sie so streng von diesem Mittelpunkte abhängig und mit ihm so eng verwachsen sind, rettungslos zusammenfallen.“

Er setzt in Bezug auf jene Betrachtungen noch hinzu: „Wir bekennen uns nicht überzeugt davon: daß die von Bunsen angenommene Fälschung der Briefe nur in solcher Schärfe mit dem modernen Maßstabe gemessen werden müsse, und würden sie lieber im Sinne des Alterthums beurtheilen, wornach die Schuld einer Betrügerei u. dgl. ziemlich fern bliebe. Auch können wir uns nicht zu der Annahme entschließen: daß nur Parthei- und Tendenzzwecke oder Schwachsinnigkeit und blinder Enthusiasmus bei den Vertheidigern des Episcopalismus anzunehmen sey. Individuelle Anschauung und Ansichten aus der Summe eigener Erfahrungen hervorgegangen, können ebenfalls, wie wir täglich sehen, zu divergirenden Ansichten führen.“ — Sehr wahr! bei dieser Ansicht der von jener Fälschung wäre es dem Auctor schwer angekommen, in die Worte auszubrechen (S. 53—73): „Auf

absichtsvolle Fälschungen, bei denen wir nun den Betrüger auf der That ertappen, wurde das System der römisch-katholischen Kirche mit ihrem Papstthum, Hierarchie und ihrer Werkheiligkeit gegründet, und entbehrt deßhalb des eigentlichen christlichen Bodens. Auf einen Lügen-Ignatius, dessen Erdichtungen mit täuschender List angelegt sind, der mit einer bisher ungeahneten Großartigkeit seine feingesponnenen Netze weithin ausbreitete, ist der päpstliche Thron erbaut, aus gründlich verderbter Quelle ist die Knechtung des ursprünglich freien christlichen Lebens, der heutige krankhafte Zustand der römisch-katholischen Christenwelt abzuleiten." :

Solche Sprache läßt der Vermuthung Raum, daß unser Geschichtsforscher in irgend einem canonischen Conflicte mit dem heiligen Stuhle sich an diesem ein Horn seiner Kraft bereits abgestoßen, und nun nur die Wahl habe: Sich das andere Horn selber abzubrechen, und dasselbe vergoldet in die Mitte seiner faltenreichen Stirne zu verpflanzen, und so die alte Fabel vom wunderbaren Einhorn Lügen zu strafen. Auch sagt ein deutsches Sprichwort: daß Niemand den Schelm hinter einem Strauche suche; es sey denn: daß der Sucher früher schon in demselben sein Versteck gefunden.

Ferner nicht bloß die päpstliche, sondern auch die Episcopal-Kirche mit ihren strengen Grundsätzen gegenüber der reinen Urkirche im zweiten Jahrhunderte, trifft das Urtheil: daß sie eine verwerfliche Mißbildung sey.

Endlich werden sogar die modernen altkirchlichen Dogmatiker, weil sie die Gegenwart ins 17te Seculum zurückführen, ihr den Buchstaben statt des Geistes und der Freiheit aufnöthigen wollen, die geistigen Brüder der Papstkirche genannt, die aber gleichfalls ihre vollständige Widerlegung in der christlichen Urzeit finden. Diese evangelischen Römlinge werden sich auch dieses Urtheil wahrscheinlich zu Herzen nehmen, und anfangen, die Worte der Bibel geistiger auszulegen. Hieher dürfte vor allem das Wort des Herrn von den falschen Propheten und falschen Christusen

gehören (Matth. 24—23.) — wo dann das prophetische Wort von einem Christus in der Wüste nothwendig auf den Prior des alten Klosters in der libyschen Wüste bezogen und gedeutet werden müßte.

Merkwürdig sind in dem angeführten Werke jene Stellen, die das Verhältniß der Kirche zum Staate näher bestimmen. Die bereits oben angeführte Stelle vom Bischofe in der Urkirche, als dem Vorbilde zum wahren christlichen Könige, läßt sich ergänzen durch eine andere (Seite 131). „Der Bischof ist die erste Verkörperung der Idee: daß die höchste Gewalt wesentlich die eines freien Gewissensrechtes, und daß dieses Recht der Persönlichkeit nicht allein ganz verträglich mit dem körperschaftlichen und gemeindlichen Rechte; sondern sogar die Gewähr beider und die Krone des Ganzen. Dies scheint mir eben so unläugbar, als daß die Idee der absoluten Monarchie und zwar aus göttlichem Rechte, sich lange schon im Papstthume ausgebildet hatte, ehe sie in Philipp II und Ludwig XIV sich darstellte; und daß wer die Reformation vom Jahre 1517 nicht wollte, seine Rechnung mit der Revolution vom Jahre 1789 abzumachen haben mußte [14]).

14) Dieselbe Sprache führt die Recension des Werkes: Geschichte des Ursprungs und der Entwicklung des französischen Volkes von Eduard Arndt, in den berliner Jahrbüchern Nr. 67 Oktoberheft 1846, aus welcher hier Einiges stehen mag: „Die Verwerfung des Protestantismus von Seite des französischen Volkes am Ende des 16ten Jahrhunderts hat auf sein ganzes Wesen einen unermeßlichen ungünstigen Einfluß ausgeübt. Die Vereinigung des geistlichen und weltlichen Despotismus mußte in einem so beweglichen Volke eine fortwährende Gährung unterhalten, welche sich auf ein rein geistiges Gebiet warf, da sie auf politischem Boden keine Nahrung fand, dort aber allem Bestehenden in Litteratur und Kunst den Krieg erklärte, am meisten jedoch der Religion, durch welche die Nation jede freie geistige Bewegung gehemmt glaubte.“ — Glaubt vielleicht der Geschichtsforscher und sein Recensent: daß der Protestantismus des 16ten Seculums jene Vereinigung eines doppelten Despotismus hintertrieben haben

Wir finden in diesen Worten nur die bekannte Sprache der „Gottinnigen ohne die allein seligmachende Dogmatik" wieder, der aber widersprochen wird von den

---

würde? Die Mittheilungen aus dem angeführten Werke über Presbyterialverfassung haben kein Ja zur Antwort.

Hören wir weiter:

„Als dieser Widerspruch zwischen Gesinnung und Verfassung der Nation endlich zu einem Angriffe auf die äußern Formen der Gesellschaft in der französischen Revolution führte; da fehlte es dem Volke, das mit allen religiösen Ideen gebrochen, an sittlicher Haltung, die von den Ideen unzertrennlich ist." — Würde etwa der Protestantism jenen Ausbruch des Widerspruchs hintertrieben, oder — wenn dies nicht zu erwarten — doch wenigstens das Volk nicht ohne sittliche Haltung gelassen haben?

Woher nimmt der Historiker die Bürgschaft: daß der Protestantism auf französischem Boden nicht gleichfalls wie auf englischem (vom deutschem nicht zu reden) in den Rationalismus und Naturalismus umgeschlagen wäre; oder daß diese Formen etwa unter mystisch-pantheistischer Beleuchtung, mehr sittliche Haltung den Franzosen als den Engländern und Deutschen gewährt hätten, weil etwa jene als Rationalisten und Naturalisten weniger mit den religiösen Ideen gebrochen haben würden? In der Fortsetzung liegt keine Antwort auf die Frage, denn jene lautet: „Nicht daran gewöhnt: die Freiheit des Gedankens (wie die protestantischen Völker) als ein Recht (d. h. nicht als einen Raub) zu betrachten, verlor das französische Volk sich bei der Verwirklichung jener Freiheit in ein schrankenloses Uebermaß." — Sonderbar! hat denn der ursprüngliche Protestantismus, welcher hier dem französischen Volke empfohlen wird, die Freiheit des Gedankens, als ein Recht des Geistes proclamirt — Er, der damals gerade die Willensfreiheit negirte? Wie ließe sich denn sonst erklären: daß dem Protestantismus im 19ten Seculo noch keine einstimmige Antwort auf die Frage über Auctorität und Autonomie des Geistes zu Gebote steht?

„Aber, ganz vergeblich ist der Kampf des Protestantismus für Frankreich doch nicht gewesen. Er hat den Gedanken von religiöser Freiheit hier nie so gänzlich erlöschen lassen, wie in Italien und Spanien. Er hat eine Litteratur begründet, die stark genug hervortrat, als Ludwig XIV die Reformation in seinem Reiche zu vernichten trachtete, ohne welche Litteratur die politische Frei-

Gott- und zugleich Weltinnigen, die nicht aufhören, wie wir bereits gehört, sich über die Vollziehung der Reformation auf deutschem Boden zu belustigen. Daraus erklärt sich auch: Warum unser Geschichtsforscher unterlassen hat: dem spanischen Philipp und dem französischen Ludwig noch den englischen Karl an die Seite zu stellen, der bei alle dem, daß er die Reformation von 1517 gewollt, doch noch seine Rechnung mit der Revolution (lang vor dem Jahre 1789) auf Kosten seines Kopfes abmachen mußte. — Aber vielleicht

---

heit am Ende des 18ten Jahrhundrrts, nie an die Stelle der frühern Knechtschaft hätte treten können." — In diesen Worten wird, indirecte wenigstens, die Revolution als die Fortsetzung der Reformation angesetzt im Widerspruche mit jenen seiner Glaubensgenossen, die bisher den Katholicismus als den Revolutionszunder in Europa angegeben. Unser Geschichtsforscher oder sein Recensent hätte Uns wohl Aufschluß geben können: Was denn an dieser gegenseitigen Inzicht Wahres sey? — Die Vernichtung aber des Protestantismus von Seite Ludwig's geschah eben im Geiste des Absolutismus, der durch die Reformation in ganz Europa begünstigt worden; seitdem sie in dieselbe Hand, die bisher bloß den Scepter geführt, auch noch den Hirtenstab gelegt hatte.

Wäre daher Ludwig ein evangelischer Christ gewesen; so würde Er eben so mit der katholischen Bevölkerung umgegangen seyn, wie seine gekrönten Glaubensbrüder in England und Deutschland. Dadurch aber hätte sich dieser protestantisch geschärfte, zweischneidige Despotismus eben so gewiß seine Grube auf dem Boden einer katholischen Opposition zu graben angefangen; diese aber würde bei alle dem, doch nicht an dem Erben des Absolutism zur Königsmörderinn geworden seyn; so lang sie als eine katholische auch im Könige einen Gesalbten des Herrn anerkannt hätte. Denn weniger noch als der Protestant kann der Katholik das Wort des Herrn vergessen: Gebet dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist, bei seinem Glauben: daß seine Kirche ihre Auctorität weder von der Souverainität einer Gemeinde, noch von der eines Alleinherrschers; sondern von dem besitzt, der allein von Sich sagen konnte: Ich bin von Oben, ihr seyd von Unten — Ich habe euch, nicht ihr Mich erwählt.

waren es gerade die katholischen Überreste in seinem gekrönten Haupte vom göttlichen Rechte, die ihm solch ein Ende bereiteten. Dann wäre aber vor Allem die Reformation anzuklagen, die das göttliche Recht der Monarchen nach dem Worte der Schrift: „Alle Gewalt ist von Gott“ auf eine Weise geltend gemacht hat, wie nie die Kirche vor ihr.

Es ist aber entweder ein bornirter oder unsittlicher Kunstgriff: die Abnormitäten im staatlichen Organismus gradezu dem kirchlichen ins Gewissen zu schieben, und der Welt einzureden: Es hätte die politische Welt keinen Absolutism erleben können ohne das Papstthum; wo doch die Geschichte der orientalischen Kirche auf jeder Seite das Gegentheil darthut. Oder sollte wirklich eine Naturphilosophie (wie sie dem Historiker nicht zugemuthet werden kann) dazu gehören, um einzusehen: daß der Grund von beiden Organismen tiefer liegen müsse, nämlich in der Idee Gottes vom Menschen, als Vereinwesen vom Geistes- und Naturleben (welches letztere der Begriff selber ist, wie dieser sich in seinen Hauptmomenten in der Region der Außen- und Innenwelt realisirt) und daß demnach keiner von beiden nur zum bloßen Reflexe des andern Organismus gestempelt werden dürfe.

Der Glanzpunkt der Ansicht Bunsens vom christlichen Staate findet sich in zwei Aussprüchen S. 226: „Die höchste und letzte Aufgabe des Christenthums ist: das staatliche Leben zu durchdringen. Christus der Gekreuzigte und Auferstandene will Staat werden, wie er Familie und Gemeinde (in der Heidenwelt) geworden.

Und S. 242. „Christus will Volk und Staat werden, und wer sich dem widersetzt, läugnet seine Menschwerdung.“ — Diese Stelle führt Uns eine andere aus Hinrichs politischen Vorlesungen ins Gedächtniß, welche lautet: „Wie es eine Unmöglichkeit ist: daß die Idee Gottes sich in Einem Individuum verwirkliche; so auch: daß die Idee des Staates sich in einem Individuum (dem Könige) realisire. Die absoluten Monarchen haben daher für sich die aufrichtigste Con-

sequenz des Katholicismus, und müssen de jure katholisch seyn. Die constitutionellen Monarchien dagegen repräsentiren die Lüge: Die protestantische Kirche in ihrer Gewissensfreiheit zu erhalten, die auf eigener Uiberzeugung beruht. Unding ist politische Freiheit, wo das potitische Recht sich knüpft an den Zufall des Besitzes, statt an die Persönlichkeit."

In diesen Worten ist zugleich ausgesprochen: daß die neueste Staatwerdung Christi sich auf die neuere Menschwerdung desselben (nach Strauß, dem alten Hegelthum gegenüber) stützt. Gleich gewiß ist es: daß die katholische Kirche auf der Basis der Idee von der Weltschöpfung (der zufolge Gott seine Idee von Ihm selber weder in einem Menschenexemplare noch in den unzähligen in der Gattung realisirt, weil Er diese Verwirklichung schon in seiner göttlichen Trias vor aller Schöpfung besitzt) jener Ansicht immerdar widersprechen wird, und nach ihrem Vorgange jedes katholische Volk, ohne sich abschrecken zu lassen, von dem Lärme: daß die Monarchien nur deßhalb gern katholisch gesinnt seyen, weil sie ihren Absolutismus geschützt finden im katholischen Systeme. Denn jener Lärm ist eben nur ein blinder, wie wir gezeigt haben. In jedem Organismus (sei er ein kirchlicher oder staatlicher) kann jedes Glied, nicht bloß das Centralorgan, sich verabsolutiren und so den ganzen Organismus in einen krankhaften Zustand versetzen, und so hätte die Geschichtsforschung noch auszumitteln: Wer zur Ausbildung des Absolutismus in der bürgerlichen Gesellschaft das Meiste beigetragen — ob die alte oder neue Kirche seit der Reformation, das heißt ob jene auf ihrem dualistischen oder diese auf ihrem monistischen Fundamente? Uebrigens sind die Katholiken weit entfernt Gegner von der Auferstehung Christi im Staate seyn oder werden zu wollen. Sie wissen so gut wie die Evangelischen, wie lange Christus hier von Pilatus zum Herodes, und von diesem Physicus abermal im Narrenkleide zum alten Sceptiker zurückgeschleppt worden ist. Sie wissen aber auch: daß Christus bei seiner

ersten Auferstehung seine Grabeswächter zu Boden geworfen und keinen von denen, die das Todesurtheil über ihn ausgesprochen, nach seiner Auferstehung erschienen ist. Zu jenen aber wie zu diesen gehören Alle, die in dem ersten Acte der deutschen Reformation schon das Endziel derselben erblicken und es um jeden Preis festhalten; damit ja nicht der Offetus, der heidnische Riese in Deutschland, abermal zum Christophorus (Christusträger) werde, und so die speculativ-theologische Litteratur der Germanen, wie einst ihre poetische, ihre zweite classische Periode erlebe. —

3.

Das

kirchliche Synodal-Institut

vom

positiv historischen Standpunkte aus betrachtet

mit

besonderer Rücksicht auf die gegenwärtige Zeit.

Von Dr. F. Haiz.

Vorwort.

Ueber das kirchliche Synodal-Institut noch zu sprechen, nachdem die Acten darüber in Folge vielseitiger Erörterungen längst geschlossen seyn sollten; ihren Werth noch zu vertheidigen, nachdem er durch die Zeugnisse der ausgezeichnetsten Männer wie durch unläugbare Thatsachen der Geschichte außer Zweifel gesetzt seyn sollte, dürfte ein um so überflüssigeres, wenn nicht selbst eitles Unterfangen erscheinen, da es kaum möglich ist, noch etwas Neues darüber in Vortrag zu bringen. Doch des Zaubers der Neuheit bedarf es nicht, wenn es sich um Vertheidigung von Institutionen handelt, die sich wenigstens in den ersten Momenten auf Denjenigen zurückführen lassen, der sprechen durfte: Himmel und Erde werden vergehen, aber meine Worte werden nicht vergehen [1]. Andererseits läßt sich auch nicht verkennen, daß das Institut der Synoden in neuester Zeit zur Befriedigung von solchen Reformgelüsten gebraucht werden wollte, wozu ihnen weder die Competenz zusteht, noch sie sich — wenn anders von dem Geiste Gottes angeweht und geleitet — je werden gebrauchen lassen; und gerade von solchen Reformgelüsten haben die Gegner der

1) Ev. Matth. 24, 35.

Synoden wenigstens theilweise Veranlassung genommen, das fragliche altehrwürdige Institut immer wieder zu verdächtigen.

Doch sollten wohl vereinzelte Bestrebungen, die Synoden zu ungebührlichen Dingen zu mißbrauchen, die Synoden ihres Werthes berauben, ihre Wiedereinführung unräthlich machen? Iliacos intra muros peccatur et extra. Auf beiden Seiten wird gefehlt, sowohl auf jener, wo Mißbrauch des Synodalinstituts versucht, als auf jener, wo wegen Gefahr des Mißbrauchs der gute Gebrauch unterlassen wird. Jener Mißbrauch möge verhütet, der gute Gebrauch gemacht werden; ist ein bekanntes Wort.

Die Synoden sind ein kirchliches Institut und haben sich, was auch immer dagegen deklamirt werden mag, stets wohlthätig erwiesen, weßwegen der laute Wunsch so Vieler nach Wiederbelebung desselben, denen eine gute Absicht gewiß eben so wenig abgesprochen werden kann, als manchem engherzigen Gegner des Synodalinstituts.

Der Verfasser dieser Blätter zählt sich zu den erstern und stellt sich die Aufgabe, die Ansichten über die Synoden zu berichtigen, ihren Werth gegen die Verdächtigungen festzustellen und zu der lange vergebens gehofften Wiedereinführung derselben einen schwachen Beitrag zu leisten dadurch, daß er sich bemüht, ihnen die Stellung anzuweisen, die ihnen in dem Gesammtorganismus der Kirche gebührt. Ob er hoffen darf, seine Absicht zu erreichen? Wer Streitende zu versöhnen, ihren Zwiespalt auszugleichen versucht, wird nicht selten ein Opfer seiner Friedliebe. Ob auch dem Verf. dies Loos zufallen wird, das beirrt ihn nicht. Er wird der Wahrheit Zeugniß geben, wie sie sich im Verlaufe der Jahrhunderte dargestellt hat, gleichviel ob er Beifall oder Tadel finden mag. Er kennt zu sehr die menschliche Launenhaftigkeit, als daß er nach jenem buhlen, diesen fürchten sollte; wenn ihm anders nur ein gutes Selbstbewußtseyn bleibt.

1.

Begriff und Eintheilung der Synoden.

Unter Synoden versteht man die gesetzlichen Zusammenkünfte der lehrenden Kirche [2]), welche auf die Berufung oder doch wenigstens mit Zustimmung desjenigen Kirchenobern, welchem das Recht des Vorsitzes und der Geschäftsleitung ordentlicherweise zusteht, sich versammelt, um in Folge gemeinsamer Berathung und mit vollkommener Uebereinstimmung [3]) festzustellen, was auf die Glaubenslehre, auf die Sitten oder Disciplin nähern oder entferntern Bezug hat.

Die Synoden — richtiger Concilien — werden

1) je nach der Gliederung der sich dabei betheiligenden Hierarchie und

2) nach der Natur der zu verhandelnden Gegenstände, verschieden eingetheilt.

In ersterer Hinsicht sind sie entweder allgemeine oder besondere, und diese wieder National-, Metropolitan- oder Diöcesan-Synoden.

In der andern Hinsicht sind sie entweder rein kirchliche oder gemischte.

Allgemeine Kirchenversammlungen sind jene, wozu nicht nur die Bischöfe der ganzen katholischen Welt gehörig einge-

---

2) Synodum agimus, sagt Karl Borromä auf der 11. Diöcesan-Synode: quid Synodi nomen importat? Congregationem significat et conventum. Et quarum personarum? nempe adeo excellentium et eminentium in S. Ecclesia, episcopi videlicet et membrorum ei conjunctorum . . . Quibus huc convenimus? Populis nobis commissis . . . . convenimus etiam nobis ipsis spiritualiter in Domino juvandis, ac demum bonorum omnium auctori Deo, ad cujus procurandum honorem ac gloriam omnes in primis hae Synodi diriguntur. S. acta eccl. Mediol. Lugduni 1683. S. 1230 und 1231.

3) Concilii nomen tractum est *ex communi intentione*, eo quod in unum dirigunt omnes mentis obtutum. Decr. Grat. dist. 15. c. 1.

laden, sondern deren Beschlüsse auch von dieser anerkannt werden. Rücksichtlich der blosen Einladung zählten auch die Concilien von Mailand 354, von Rimini 359, von Ephesus 439, bekannt unter dem Namen Räubersynode, und die beiden Concilien von Constantinopel 730 und 755, jenes unter Kaiser Leo dem Isaurer, dieses unter Constantin Copronymus unter die allgemeinen, ohne es zu seyn, weil ihnen die kirchliche Anerkennung nicht geworden ist.

Versammlungen der Bischöfe Einer Nation, unter dem Vorsitze des ersten Bischofs derselben — Patriarchen oder Primas —, um kirchliche Angelegenheiten zu berathen und darüber Beschlüsse zu fassen, heißen National-Concilien [4]. Kommen dagegen nur die Bischöfe einer Provinz z. B. der oberrheinischen Kirchenprovinz, auf Berufung und unter dem mittel- oder unmittelbaren Vorsitze des Metropoliten zusammen, so begrüßt man in ihnen ein Provinz- oder Metropolitan-Concilium. Diöcesan-Concilien — Synoden im engern Sinne — heißen die gesetzlichen Versammlungen der Diöcesangeistlichkeit und anderer Personen um ihren Bischof oder dessen rechtmäßigen Stellvertreter, um seelsorgliche Gegenstände zu berathen [5].

Von den rein kirchlichen Synoden, d. i. solchen, die sich ausschließlich mit Berathung kirchlicher Gegenstände befassen, unterscheiden sich die gemischten Synoden, die auch königliche

4) Auch die National-Concilien erhielten zuweilen die Benennung „allgemeine Concilien". Auf dem Concil von Toledo wurde z. B. bestimmt, daß, wenn es sich um allgemeine Glaubens- oder Kirchensachen handle, ein allgemeines Concil von ganz Spanien und Gallien gehalten werden soll. Auch deutsche Nationalconcilien werden zuweilen allgemeine Concilien genannt. S. Vorrede zum National-Concil von Worms. J. 868.

5) Synodus dioecesana, sagt P. Benedikt XIV, est legitima congregatio ab episcopo coacta ex presbyteris et clericis suae dioecesis aliisque, qui ad eam accedere tenentur, in qua de his, quae curae pastorali incumbunt, agendum et deliberandum est. de syn. dioec. l. 1. c. 1. n. 4.

genannt werden. Sie waren nur in Deutschland und besonders unter den Karolingern üblich, und wurden zur Verhandlung von Kirchen- und Staatsgeschäften unter dem Vorsitze des Landesherrn mit dem Zwei- oder Drei-Kammer-System gehalten. In der ersten und zweiten Kammer saßen die Erz- und Bischöfe mit den Aebten und übrigen Kirchenvorstehern; in der dritten Kammer waren die königlichen Räthe und der Adel des Reichs repräsentirt. Jene verhandelten nur Kirchen- und beziehungsweise Klosterangelegenheiten; diese besorgten die Staatsgeschäfte. Doch traten auch beide Kammern zur Berathung wichtiger Staats- sowie solcher Kirchenangelegenheiten zusammen, welche gemischter Natur das Kirchen- und Staatswohl berührten [6]).

Unsre Aufmerksamkeit nehmen vorzugsweise die Diöcesansynoden in Anspruch.

2.

Ursprung und Einsetzung der Synoden.

Wir tragen kein Bedenken, den wenigstens mittelbar göttlichen Ursprung der Kirchenversammlungen überhaupt, somit auch der Diöcesan-Synoden zu behaupten.

Die christliche Kirche soll nur Eine seyn. Dazu ist Gottes Sohn gekommen, Erlöser der ganzen Welt zu werden. „Des Menschen Sohn ist gekommen, zu suchen und selig zu machen, was verloren war [7]). Deßwegen gab er auch den Aposteln den Auftrag, in die ganze Welt zu gehen, alle Völker zu lehren und zu taufen [8]), und riß so die Scheidewand nieder, welche bisher die Völker von einander getrennt hatte. „Ich habe noch andere Schaafe, die nicht aus diesem Stalle sind. Diese muß ich herbeiführen . . . es wird Eine

6) Binterim pragmat. Geschichte der deutschen National-, Provinzial- und vorzüglich Diöcesan-Concilien. 1. Bd. Mainz 1835. S. 104.

7) Ev. Luk. 19, 10. Vergl. Joh. 3, 17. Matth. 26, 28.

8) Matth. 28, 19. 20.

Heerde und Ein Hirt seyn [9]). Die Einheit der Kirche sollte wie durch die Eine Lehre und die gleichen Heilsmittel, so auch durch einen äußern Vereinigungspunkt — den Apostolat unter dem Primate des Petrus vermittelt werden. Aus der Zahl seiner Jünger wählte der Herr Zwölfe aus, welche die Häupter der Gemeinde werden sollten und über diese setzte er den Petrus [10]). Dieser ist der allgemeine Vereinigungspunkt des gesammten Apostolats und dieser durch die Priester mit der ganzen Kirche, welche, wie Möhler [11]) sagt, eine Vervielfältigung des Bischofs sind, den sie als ihr Haupt und ihren Mittelpunkt verehren, wie hinwieder der Pfarrer — das Haupt der Pfarrgemeinde — die Vereinigung dieser mit dem Bischofe vermittelt und manifestirt. „Die in solcher Gliederung begründete All-Einheit der Kirche, sagt Hirscher [12]), trat am sichtbarsten und imposantesten in jenen großen Versammlungen hervor, die wir allgemeine Concilien nennen. Da hatte man den großen, alle Gläubigen der Erde vereinigenden und durch die Gesammtheit der Hirten repräsentirten Körper sichtbar vor Augen."

Wenn schon hieraus, so werden wir uns noch mehr überzeugen, daß das Synodalinstitut in dem tiefsten Wesen des Christenthums gegründet sey, wenn wir die Natur und Form des Kirchenregiments ins Auge fassen.

Die Regierungsgewalt der Kirche hat der Stifter derselben nicht in die Gesammtheit, sondern in die Hände des Apostolats unter dem Primat des Petrus in der Weise gelegt, daß sie, obgleich in der Einheit und Gesammtheit des Apostolats oder, was dasselbe ist, des Episcopats liegend, doch von jedem Bischofe in seinem Sprengel mit voller Auktorität aus-

9) Ev. Joh. 10, 16. Vergl. Br. an die Röm. 12, 5.
10) Luk. 6, 10; Matth. 16, 18. 19; Joh. 21, 15.
11) Symbolik. 4. Aufl. Mainz 1835. § 43. § 400.
12) Erörterungen über die gr. religiösen Fragen der Gegenwart. Erste Abth. Freiburg 1846. S. 160

geübt wird [13]). Jedoch unbeschränkt monarchisch dürfen wir uns die Form der Kirchenregierung, gleichviel ob wir auf die Regierung der ganzen Kirche, oder nur einzelner größerer oder kleinerer Bezirke sehen, nicht denken. Schon Petrus nennt sich Mitältesten, Mitgenossen der einst sich offenbarenden Herrlichkeit; und den Geist, in welchem er sein oberstes Hirtenamt führte, bekundet er in der Vorschrift und Ermahnung, welche er den Aeltesten ertheilt. „Weidet, sagt er, die euch anvertraute Heerde Gottes und führet die Aufsicht über sie nicht aus Zwang, sondern mit Lust; nicht aus schädlicher Gewinnsucht, sondern aus Liebe; nicht als Gebieter über die Auserwählten, sondern als Vorbilder der Heerde [14]). Diese Vorschrift ist ganz im Geiste dessen, der auch nicht gekommen war, sich bedienen zu lassen, sondern andern zu dienen [15]) und von sich sagen durfte: „lernet von mir, denn ich bin sanftmüthig und von Herzen demüthig" [16]), aber auch seinen Jüngern ein brüderliches Einvernehmen empfiehlt. Und die Apostel und ihre ersten Nachfolger haben auch ihre Gewalt nicht in der Weise der Herrscher dieser Welt, sondern im geraden Gegensatze mit ihnen geübt, brüderliche Berathung mit den Priestern und zum Theile auch mit den übrigen Gemeindegliedern in wichtigen Angelegenheiten gepflogen, z. B. bei der Wahl der Vorsteher [17]), bei Schlichtung von Glaubensstreitigkeiten [18]); sogar über ihr eigenes Benehmen haben sie Rechenschaft abgelegt [19]). Wenn deßwegen der Kirchenrechtslehrer Walter [20]) sagt: „es sollen die ver-

---

13) Episcopatus unus est, cujus a singulis in solidum pars tenetur. Cypr. de unit. eccl.

14) 1. Br. Petr. 5, 1—3.

15) Matth. 20, 28.

16) Das. 11, 29.

17) Ap. Gesch. 1, 15; vergl. Euseb. hist. eccl. l. 3. c. 11.

18) Ebendas. 15, 6; vergl. Euseb. l. 5. c. 23.

19) Ebendas. 11, 2.

20) Kirchenrecht aller christl. Confessionen 8. Aufl. Bonn. § 151. S. 305.

schiedenen Häupter in ihren größern und kleinern Kreisen nicht schlechthin allein regieren, sondern es ist seit den ältesten Zeiten Grundsatz der Verfassung, daß möglichst eine Berathung mit den übrigen Gliedern statt finde und nichts ohne die reiflichste Erwägung beschlossen werde;“ so hat er die Praxis des apostolischen Zeitalters und der nächstfolgenden Jahrhunderte für sich. Dieser mit Aristokratie und Demokratie gemischten monarchischen Regierungsform führt der berühmte Curialist Bellarmin [21]) als der nützlichern das Wort. Wirklich ist es unstreitig, daß die Menschen bei ihrer angestammten Selbstsucht nur Anordnungen, woran sie sich selbst betheiligen durften, mit jener freudigen Bereitwilligkeit, welche der Apostel [22]) verlangt, sich unterwerfen.

Das ordentliche Organ aber, durch welches sich alle Glieder der Kirche an der Kirchenregierung betheiligen können, sind unstreitig die Kirchenversammlungen, die eben deßwegen in dem Geiste und Wesen des Christenthums — diesem vollkommenen Gesetze der Freiheit, worin kindliche Liebe und nicht knechtische Furcht herrschen [23]), ihren Grund haben und wenn wir auch ein ausdrückliches Gebot des Herrn dafür nicht haben, so erblicken wir doch in seinem Versprechen, daß er, wo immer zwei oder drei in seinem Namen versammelt sind, in ihrer Mitte sey [24]), den Keim, der an der Sonne christlicher Liebe zu dem großen Baume des Synodalinstituts mit seinen goldenen Früchten sich entwickeln mußte. Jenes Versprechen des Herrn beschränkt sich nach dem übereinstimmenden Zeugniß der Kirche aller Zeiten nicht auf blose Gebetsversammlungen, sondern erstreckt sich auch auf diejenigen kirchlichen Versammlungen, welche Kirchenangelegenheiten zu be-

21) Regimen temperatum ex omnibus tribus formis propter naturae humanae corruptionem utilius est, quam simplex monarchia. de pontif. rom. l. 1. c. 3.

22) 1. Br. Petr. 5, 5.

23) Br. Jak. 1, 25; Ev. Joh. 8. 15. 16. 21.

24) Ev. Matth. 18, 20.

rathen zum Zwecke haben. „Auf diese Verheißung, sagt Calmet [25]) stützt sich der Glaube der Kirche, die immer geglaubt hat, daß Gottes Sohn und sein heil. Geist den kirchlichen, sowohl allgemeinen als besondern Versammlungen.... beistehe, wo immer die Gläubigen zum Gebete oder zu Berathung dessen, was zu größerer Ehre Gottes dient, zusammenkommen.“ Diesem Glauben der Kirche geben die Väter des ökumenischen Concils von Chalcedon (J. 451) in ihrem Schreiben an P. Leo M. Zeugniß mit den Worten: „wir glaubten, den himmlischen Bräutigam unter uns weilen zu sehen. Denn wenn er, wo zwei oder drei in seinem Namen versammelt sind, in ihrer Mitte zu seyn bezeugt, welch freundliche Vertraulichkeit mochte er gegen 520 Priester beweisen?“ Auf jene Verheißung des Herrn gestützt glaubte auch das 3te Concil von Constantinopel — das 6te allgemeine — von ihm zusammenberufen worden zu seyn; und nur in demselben Glauben findet der Ausspruch des ersten allgemeinen Concils zu Jerusalem: „wir und der heil. Geist haben beschlossen [26])“ seine Deutung und Rechtfertigung. Auch das Concil von Trient nennt sich nur im Hinblick auf jene feierliche Zusage des Herrn stets „eine heil. Versammlung im heil. Geiste.“ Und der heil. Carl von Borromä trägt in Rücksicht der mehrerwähnten Verheißung des Herrn kein Bedenken, Christus den Stifter des Synodalinstituts zu nennen und hält die Verpflichtung der Kirchenvorsteher, Synoden zu halten für um so größer, da selbst die Apostel, welche doch unter der besondern Erleuchtung des heil. Geistes eine weit höhere Einsicht in das Werk und in den Plan der Erlösung hatten, besonders wenn es sich um öffentliche Angelegenheiten der Kirche handelte, zu Synodalberathungen die Zuflucht zu nehmen gewöhnt waren [27]).

---

25) Comment. in hunc loc.

26) Ap. Gesch. 15, 28.

27) Est hujus in ecclesia instituti, sagt Carl auf der 1. Prov.-Syn.

Wir wiederholen, daß wir in den besprochenen Momenten: in der von Christus gewollten Einheit der Kirche, die wie am sichersten erhalten, so auch am sichtbarsten hervortritt auf den Kirchenversammlungen; in der von ihm vorgezeichneten Form der Verfassung, wodurch am verläßigsten Liebe zur Kirche und Unterwürfigkeit unter ihre Anordnungen erzielt, und gepflegt werden kann; und in der verheißenen Beistandschaft, wodurch die Väter zu freudiger Uebernahme der mit den Kirchenversammlungen verbundenen Beschwerlichkeiten aufgemuntert werden müssen; — wenigstens einen indirekten Beweis für den göttlichen Ursprung der Kirchenversammlungen finden.

Die Erörterung der Frage über den göttlichen Ursprung der Kirchenversammlungen schien mir um so wichtiger, weil, wenn dieser festgestellt ist, über die Pflicht zu der zeitweisen Anordnung und Abhaltung der Kirchenversammlungen eine Meinungsverschiedenheit nicht mehr zuläßig seyn kann. Göttliche Institutionen unterliegen nicht dem subjectiven Ermessen der Menschen; ihre Auktorität ist absolut.

3.

Zuständigkeit der Concilien überhaupt und der Synoden insbesondere.

Um den Geschäftskreis der Concilien und der Synoden insbesondere richtig, weder zu weit noch zu enge zu ziehen, und ihre Befugnisse und ihre Auktorität gegen allen Widerspruch sicher zu stellen, wird die Unterscheidung zwischen all-

1565. auctor Christus Dominus, magistrique Apostoli: nam ejus certa quidem sane est illa promissio, cum suam opem, suumque auxilium, se denique ipsum, ejus modi patrum conventibus rite celebratis pollicetur et defert. l. c. S. 49. — Sancta et laudabilis consuetudo haec est, ab ipsis apostolorum primordiis ad haec usque tempora Spiritu S. dictante ac promovente deducta, erklärt er in der Anrede an den Clerus auf der 11. Diöz.-Synode. S. 1229.

gemeinen und besondern Concilien nicht außer Acht gelassen werden dürfen.

Das allgemeine Concilium repräsentirt den Episcopat der ganzen Kirche. Wenn nun der Episcopat als ordentlicher und primitiver Träger der Kirchengewalt die Reinerhaltung der Lehre, die Befestigung guter Sitte, die Anordnung und Ueberwachung der Disciplin, mit einem Worte: die Festsetzung alles dessen, was zum Aufbau des Reiches Gottes auf Erden dienlich ist, zu besorgen von dem Herrn beauftragt ist, so liegt es außer Zweifel, daß die Ausübung der ganzen Kirchengewalt auch in den Befugnissen des allgemeinen Concils liege. Und wenn die Verordnungen selbst des einzelnen Bischofs, so ferne sie gegen das Katholische nicht verstoßen, für seine Diöcese rechtskräftig und bindend sind, so leuchtet ein, daß es auch die Verordnungen des allgemeinen Concils, eben als des Repräsentanten des ganzen kirchlichen Lehrkörpers, für die ganze Kirche um so mehr sind, da das Concil unter dem besondern Beistand des heil. Geistes der Untrüglichkeit sich erfreut.

Werfen wir einen Blick in die Acten der allgemeinen Kirchenversammlungen, so überzeugen wir uns leicht, daß sie die ganze Kirchengewalt zum Gegenstand ihrer Thätigkeit gemacht haben. Schon auf dem apostolischen Concil zu Jerusalem wurde über die Glaubenslehre, z. B. die Entbehrlichkeit der Beschneidung und überhaupt des mosaischen Ceremonialgesetzes gelehrt; Ap. Gesch. 15, 1. 5; das Verbot der Hurerei V. 20. 29. bezieht sich auf die Sittenlehre, sowie jenes der Theilnahme an heidnischen Opfermahlzeiten und des Genusses von Blut und Erstiktem auf die Disciplin; ebendas. Und dies Concil war ja normativ für alle künftige Zeiten. Von dem ersten größern allgemeinen Concil zu Nicäa J. 325 an bis zu dem letzten zu Trient gaben die allgemeinen Concilien Glaubens-, Sitten- und Disciplinarvorschriften, verwarfen die entstandenen Irrthümer, schlichteten Streitigkeiten

und bestraften die Verbrechen [28]). Besonders wegen ihren Entscheidungen in Glaubensstreitigkeiten wurden die allgemeinen Concilien von den Vätern des Alterthums Wächter des Glaubens genannt.

Dieselbe Amtsthätigkeit entwickelten auch die besondern vorzüglich die National- und Provinzial-Concilien. Das Concil von Nizäa giebt ihnen sogar im 6ten Canon die ausdrückliche Weisung, sich mit den canonischen und evangelischen Dingen und Geschäften zu befassen, worunter doch gewiß die Glaubens- und Sittenlehre des Evangeliums, sowie Satzungen, welche die Kirchenzucht zum Objekte haben, verstanden werden können. Firmilian schreibt an Cyprian von Carthago: **qua ex causa necessario apud nos fit, ut per singulos annos Seniores et praepositi in unum conveniamus ad disponenda ea, quae curae nostrae commissa sunt, ut si qua graviora sunt, communi consilio dirigantur** [29]). Zwar scheint Gratian in der Vorrede zu seinem Dekrete den bischöflichen Concilien die Befugniß, über Glaubenslehren zu entscheiden, abzusprechen. Wollen wir ihn aber nicht mit dem ganzen Alterthum in Widerspruch bringen, so müssen wir mit Binterim [30]) seine Behauptung auf blos dekretorische Entscheidung mit der Prärogative der Unfehlbarkeit beschränken. Denn die Geschichte der Häresien zeigt, daß die Kirchenvorsteher wie vereinzelt in Wort und Schrift, so

---

28) In der 137. Novelle Justinians c. 4 ist über den Geschäftskreis der allgem. Concilien gesagt: quo in loco motas lites et interpellationes, vel pro fide vel pro canonicis quaestionibus, vel administratione rerum ecclesiasticarum, vel de episcopis, presbyteris aut diaconis et aliis clericis, vel de abbatibus et monachis, vel de accurata vita, vel de aliarum rerum correctione moveri quidem et agitari et convenienter examinari, et eorum correctionem secundum S. canones procedere et secundum nostras leges.

29) Epist. Cypr. ep. 75.

30) Binterim am ang. Orte 1. Bd. S 210.

auch in Vereinigung der Kräfte auf den besondern Concilien dem Irrthum und dessen Verbreitung entgegengetreten sind. Der Irrthum des Noetus, welcher den Personenunterschied in der Gottheit geläugnet hatte, wurde von den Vätern der Ephesinischen Synode J. 245; Sabellius ebenfalls ein Antitrinitarier von der Synode zu Alexandrien J. 263 und Paul von Samosata, sowie Arius, welche die Gottheit Christi läugneten, jener von den Synoden zu Antiochien J. 264 und 268 dieser zu Alexandrien J. 315 und Rom 337 wie von dem allgemeinen Concil zu Nizäa verdammt. Der Streit über die Ketzertaufe wurde auf den Synoden von Karthago unter Agrippin J. 215 und unter Cyprian 255 und 256 verhandelt; seine endgültige Entscheidung erhielt er von den Vätern zu Nizäa. Der gleiche Streit nur in der erweiterten Form, wornach die Kirche keine unsittlichen Glieder in sich sollte aufnehmen und behalten können, von den Donatisten wieder aufgefrischt, wurde zu Karthago J. 348 oder 349, zu Rom 313, zu Arelat und an mehrern Orten verhandelt. Die Frage über die Wiederaufnahme der Gefallenen und der Streit über die Osterfeier wurden auf mehrern Provinzialsynoden in Kleinasien, in Afrika, zu Rom und Lyon erörtert und entschieden. — Für den Freund der vaterländischen Geschichte ist es erfreulich, auch die deutschen Bischöfe eine nicht minder große Thätigkeit und regen Eifer in gemeinsamer Besorgung der kirchlichen Geschäfte beweisen zu sehen. „Nach dem Beispiele mehrerer früherer orientalischer und occidentalischer Particularsynoden, sagt Binterim [31]), haben unsere deutschen Concilien es sich zum ersten und vorzüglichsten Gegenstande gemacht, jene Glaubenslehre, die zu der Zeit vielleicht gefährdet oder angegriffen wurde, auseinander zu setzen, klar zu bestimmen und die ihr entgegenstehenden Irrthümer mit den Urhebern zu verdammen.“ So verdammte der heil. Bonifaz in einem Concil mit mehrern Bischöfen die beiden Verführer Adalbert

31) Daselbst S. 210. 211.

und Clemens. So wurde auch auf einer Synode zu Aachen 809 die Lehre von dem Ausgange des heil. Geistes untersucht. — Nebst der Glaubenslehre verhandelten die National- und Provinzialconcilien die Liturgie, die Heiligsprechungen, Verlegung, Trennung oder Vereinigung der Bisthümer, Versetzung oder Entsetzung der Bischöfe, überhaupt alle sg. causae majores, die Entscheidungen in Ehesachen, Festsetzung von Ehehindernissen u. s. w. Diese Thätigkeit der National- und Provinzialconcilien beschreibt Binterim [32]) unter der Aufschrift: die Auktorität der Partikularconcilien in den Lehrgegenständen, Disciplinarsatzungen rc. mit folgenden Worten: „Wenn man in die Kirchengeschichte aller Jahrhunderte einen Rückblick wirft, so wird man bald wahrnehmen, daß die Partikularsynoden bei entstandenen Irrthümern zur Befestigung der alten katholischen Glaubens- und Sittenlehre, bei starker Abweichung von der allgemeinen Disciplin, bei willkührlicher Veränderung der liturgischen Gebräuche zuerst die Stimme erhoben und den Richterspruch thaten. Alle vor Arius die Kirche Gottes beunruhigenden Ketzereien und Irrthümer sind durch die Provinzialsynoden bekämpft, besiegt und verflucht worden . . . . Auch nach dem allgemeinen Concilium zu Nizäa leisteten die Provinzialconcilien ihre Dienste, deßwegen sie so strenge anbefohlen wurden. Sie übten auch nach Zeit, Ort und Umständen Einfluß auf die Disciplin, wobei sie immer auf das sahen, was ihre Vorfahren in der bischöflichen Verwaltung als dienlich angeordnet oder ererbt hatten . . . . Ohne diese (Provinzialsynoden nemlich) durfte keiner, nicht einmal der Bischof, wichtige Veränderungen in der Liturgie vornehmen . . . . Mehrere Generalconcilien beziehen sich nicht nur auf die Provinzialsynoden, sondern bestätigen und bekräftigen sie auch.“ — Enger ist ordentlicherweise der Geschäftskreis der Diözesansynoden. Nach den alten Synodalordnungen wurden auf den Diözesansynoden

32) Am angef. Orte 1. Bd. S. 246 folg.

a. die Beschlüsse der Provinzialconcilien publizirt;

b. Belehrungen über würdige Verwaltung der Sakramente und des Gottesdienstes überhaupt ertheilt;

c. Untersuchungen über die Amtsführung und den Wandel der Geistlichen und der Laien angestellt und

d. die Streitigkeiten der Geistlichen unter sich und Beschwerden der Geistlichen und Gemeinden gegen einander geschlichtet.

Insoweit haben also diejenigen, z. B. Walter[33]), vollkommen Recht, die behaupten, der Geschäftskreis der Diöcesansynoden sey beschränkt auf die Bekanntmachung der Beschlüsse der Provinzialconcilien und auf die Handhabung der kirchlichen Disciplin. Doch geht aus den von Benedikt XIV[34]) beigebrachten Zeugnissen bestimmt hervor, daß die Diöcesansynoden auch mit andern, als nur mit Gegenständen der kirchlichen Disciplin sich befassen können. Der gelehrte Pabst leitet dieselben ein mit seiner eigenen Ansicht über den Wirkungskreis der Diöcesansynoden und sagt: „Der Bischof muß in seiner Synode festsetzen, was er um die Gebrechen zu heilen, die Tugend zu fördern, die verderbten Sitten des Volks zu verbessern, die kirchliche Disciplin wieder herzustellen oder zu befestigen nöthig und nützlich erachtet[35]).“ Unter den angeführten Zeugnissen ist besonders dehnbar eine Erklärung des Bischofs von Audomar, der über die Veranlassungen zu Synoden sagt: „von den Vätern, besonders von denen zu Trient ist verfügt worden, daß außer den besondern Kirchenvisitationen alljährlich die Diöcesansynoden gehalten werden, damit von den sämmlich versammelten Vorstehern der ganzen Diöcese dasjenige angeordnet werde, was für das gemeine Beste der ganzen Diöcese anzuordnen geeignet ist, nebst der weitern Absicht, zu verhüten, daß nicht zweckmäßige Anord-

33) Kirchenrecht § 155.
34) De Syn. dioec. l. 6. c. 1. Nr. 4, 5, 8.
35) Ebenda l. 6. c. 1. Nr. 1.

nungen vereitelt werden." Welcher Gegenstand von irgend welchem kirchlichen Interesse bliebe von der Thätigkeit der Synode ausgeschlossen nach dem Ausspruche der Kölner Synode von 1549, der lautet: "In den Synoden wird die Einheit wieder erneuert, der Körper in seiner Integrität zu erhalten gesucht, das, was durch die Visitationen nicht ausgeführt werden konnte, wird durch vereinte Bestrebungen bewirkt. Dort wird verhandelt und festgesetzt über das Haupt und die Glieder, über Glauben und Frömmigkeit, über Religion und Gottesdienst, über Sitten und Disciplin, über Gehorsam und geistliches Gericht und über alle Dinge, die zu einem guten christlichen Leben nöthig sind."

Wir enthalten uns für jetzt, auf die Besprechung der einzelnen Gegenstände, auf welche die Thätigkeit der Synoden sich richten muß, näher einzugehen, da sich weiter unten, darauf zurückzukommen, Veranlassung geben wird und gedenken hier nur noch mit wenigen Worten des Verhältnisses, in welchem die verschiedenen Arten der Kirchenversammlungen zu einander stehen und des Ansehens, das ihren Beschlüssen zukommt.

Die allgemeinen Concilien sind definitiv und haben allgemein verbindende Kraft, eben weil ihre Beschlüsse von der Kirche, die in ihrer den allgemeinen Glauben aussprechenden Ueberzeugung untrüglich ist, ausgehen. Doch bezieht sich dies nur auf die Entscheidungen dogmatischen und moralischen Inhalts, obgleich auch die Disciplinarvorschriften derselben nach dem Geiste und Organismus der Kirche nicht einseitig aufgehoben werden können. Die besondern Kirchenversammlungen dagegen sind nur normativ, soweit maßgebend, als ihre Beschlüsse das allgemein katholische Bewußtseyn nicht verletzen. Ihr Ansehen ist übrigens um so größer, je mehrere Bischöfe sich daran betheiligen, weßwegen die Nationalconcilien eben über den Provinzialconcilien, wie diese über den Diöcesansynoden stehen. Und wenn jeder Bischof das Recht hat, für seine Diöcese innerhalb des katholischen Bewußtseyns Anordnungen zu treffen, welche die Erbauung

der Gläubigen zu fördern geeigenschaftet sind, und diese die Pflicht haben, die Anordnungen des Bischofs zu befolgen, so wird wohl niemand den zur Synode versammelten Kirchenvorstehern das gleiche Recht absprechen, noch die ihrer Leitung unterstellten Gläubigen von der Pflicht des Gehorsams loszählen. Die dogmatischen Entscheidungen der Partikularconcilien insbesondere betreffend, laßt sich aus ihnen, wie Melchior Canus [36]) sagt, ein Wahrscheinlichkeitsbeweis, nicht aber die volle Gewißheit wie bei den Lehrsätzen der allgemeinen Concilien herleiten, doch erlangen auch sie entscheidendes Ansehen und volle Glaubwürdigkeit durch den stillschweigenden, oder förmlich erklärten Beitritt der Kirche. Durch eine solche Beitrittserklärung der Kirche werden die Entscheidungen der besondern Concilien Entscheidungen der ganzen Kirche und insoferne erlangen dann die besondern Concilien den Character allgemeiner Concilien.

4.

Ersprießlichkeit der Synoden überhaupt.

Die Vortheile der allgemeinen und besondern Concilien zu beweisen, ist ein an sich sehr überflüssiges Unternehmen, da die Geschichte sich darüber so bestimmt ausspricht, daß, wer für ihr Zeugniß noch offenen Sinn hat, an dem großen Segen derselben nicht zweifeln kann; für denjenigen aber, der von Vorurtheilen verblendet, das Zeugniß der Geschichte nicht achtet, ist der Beweis der großen Vortheile der Kirchenversammlungen eben so nutzlos, als es nutzlos ist, dem Blinden den Unterschied der Farben zu beweisen, oder dem Tauben die Lehre von der Harmonie vorzutragen.

Wenn Zweifel an einer Glaubenswahrheit die Gemüther beunruhigte; wenn Irrthum der Kirche Gefahr brachte, oder

36) De loc. theol. l. 5. c. 4.

wenn die kirchliche Zucht und Ordnung zu zerfallen begann, so versammelten sich die Vorsteher und Hirten der Kirche, um in Gemeinschaft und unter dem verheißenen Beistande des heil. Geistes die Glaubenszweifel zu lösen, den angefochtenen Lehrbegriff festzustellen, die neu auftauchenden Meinungen zu untersuchen, die mit der Kirchenlehre übereinstimmenden zu bestätigen, die ihr widersprechenden zu verwerfen, die Disciplin zu ordnen und zu handhaben. Das gewöhnliche Ergebniß ihrer Versammlungen war Ausrottung der Irrthümer, Tilgung der Aergernisse, Befestigung des Glaubens, Reinigung der Sitten, Belebung der Zucht und Ordnung, Begründung des Friedens und der Eintracht. Mit Recht sagt deßwegen von Wessenberg [87]): „die Kirchenversammlungen bilden die wichtigsten Abschnitte des auf den Wellen der Zeit dahin rollenden kirchlichen Lebens und aus ihrem Schooße sah man die Pfeiler emporsteigen, über denen das ehrwürdige Gewölbe der großen weiten Kirchenhalle sich erhob, welche die Völker aufnehmen sollte, um ihnen die ewigen von Gott geoffenbarten Wahrheiten von Geschlecht zu Geschlecht zu überliefern . . . . . Sie sind für die Kirche zugleich die Mittel ihrer Erhaltung, ihrer Reinigung und ihres Fortschrittes . . . . Wäre man dem ursprünglichen Grundsatze: daß alle wichtigern Kirchensachen in gebührender Unterordnung einzig entweder von allgemeinen oder Provinz- und Bisthumssynoden geregelt werden sollen, treu geblieben, die Kirche wäre ohne Zweifel von vielen Verderbnissen und Zerrüttungen bewahrt; sie wäre weit weniger von Stürmen hin und her geschlagen worden, indem die ihr innwohnende Kraft sich jederzeit, dem Erstarken der Triebwerke menschlicher Begierden und Leidenschaften zuvorkommend, hätte entfalten können, um das Böse im Keime zu ersticken und jeder Gefahr in rechter Zeit zu begegnen. Deßwegen sprachen bei allen Anläßen die

87) Die großen Kirchenversammlungen des 15. und 16. Jahrhunderts. Konstanz 1840. 1. Bd. Vorrede.

frömmsten und erleuchtetsten Männer in der Kirche" — wir werden bald mehrere namhaft zu machen Gelegenheit finden — „einhellig die Ueberzeugung aus: in den Synoden ruhe die wahre Kraft der Kirche gegen Ausartung und vorzüglich ihrem Unterbleiben und ihrer Vernachläßigung sey das Aufkeimen und Wachsthum der Mißbräuche, Unordnungen und Verderbnisse beizumessen, worüber sie nie aufgehört hat, durch den Mund ihrer würdigsten Glieder vor Gott und der Welt zu klagen."

Binterim [38]) (wir wählen mit Absicht diesen Vertreter eines dem Vorigen entgegengesetzten kirchlichen Systems) schildert mit religiöser Begeisterung die Wirksamkeit der deutschen Concilien insbesondere, nennt das Synodalwesen „ein herrliches Institut, das von den Aposteln auf die ganze Kirche, von dieser auf jeden wichtigen Theil derselben als eine heilige Erbschaft, als ein Stärkungsmittel im Glauben, als ein Reinigungsmittel der Sitten, als ein Ermunterungsmittel gegen die Erschlaffung der Kirchendisciplin, als ein Unterpfand der kirchlichen Einheit und Einigkeit übergegangen ist; durch welches der versammelte Theil des Lehrkörpers den Geist der geoffenbarten Wahrheit und göttlichen Liebe in sich und durch sich in der Gemeinde von neuem belebt, die hierarchische Ordnung sich gegen jeden Spaltungs- und Zerstörungsversuch befestigt und stärker verkettet; durch welches die Wachsamkeit der Hirten die heimlichen und und öffentlichen Wölfe bezeichnet und verjaget, die falschen Brüder, die in der Lichtgestalt eines Engels erscheinen, entlarvt und ausscheidet; ein Werkzeug, womit die bestellten Bauleute mit gesammter Hand das Gute aufbauen und das Böse niederreißen, pflanzen und ausrotten, sammeln und zerstreuen; ein Institut, das aus der kirchlichen Constitution hervorgeht, aber nicht immer gleich fruchtbringend hervorgeht, auch nicht immer hervorgehen muß."

38) A. a. O. 1. Bd. S. 237.

Tertulian[39]), um nur das Zeugniß dieses einen Privatgelehrten aus der alten Kirche anzuführen, sagt: „die Concilien sind von jeher in der Kirche für nothwendig erachtet und mit Fasten und Gebeth gehalten worden."

Gerson[40]), der berühmte Kanzler der Pariser Universität giebt den Concilien mehr ein negatives Zeugniß, indem er die Unterlassung der allgemeinen und Provinzialconcilien für das größte Uebel in der Kirche hält. Auch der heil. Carl von Borromä[41]) weheklagt über die Vernachläßigung der Concilien und mißt ihr die Schuld des Verfalles der Sitten und Disciplin ganz vorzüglich zu.

Auch Päpste geben für den wohlthätigen Einfluß der Synoden auf Berufseifer und gute Sitten unverwerfliches Zeugniß. Leo M. sagt: Man kann Irrthümer und Vergehungen nicht leichter vermeiden, als wenn die Priester des Herrn zusammentreten und öfters gemeinschaftlichen Rath pflegen. Die brüderlichen Zusammenkünfte dienen eben sowohl zur Besserung des Herzens, als zur Beförderung der Liebe. Br. 26. Vergl. Br. 4. K. 5; Br. 16. K. 7. — P. Hor-

---

39) De jejun. c. 13.

40) De potest. eccl. consid. 8.

41) In der Rede auf der 1. Provinzialsynode sagt er: Atque utinam quae a Sanctissimis illis viris culta et posteritati ad salutem ecclesiae tradita ratio est, provincialium conciliorum, eam nos ad hanc diem pie constanterque retinuisse; et quantum illi consilii et voluntatis ad prodendum posteris optimum institutum, tantum nos pietatis et diligentiae ad tuendum adhibuissemus. *Hujus enim consuetudinis intermissio, difficile est dictu, quantas calamitates in christianam rempublicam invexerit;* nam judicii metu sublato .... tum miserabiliter prolapsa est institutio ecclesiasticae disciplinae; tum qui alios in officio continere debebant, maxime ipsi ab officii semita declinaverunt. Hic nota sunt vobis, Patres, ecclesiae dei vulnera, quae libenter praetereo, quia sine acerbissimo doloris sensu nec a me commemorari, neque a vobis audiri posse existimo. loc. cit. p. 49. Bereits in allen Synodalreden giebt er seinem Schmerze hierüber die rührendsten Worte.

misdas erklärt in seinem Schreiben an die spanischen Bischöfe, man soll des Jahrs wenigstens einmal zusammenkommen, damit die Bischöfe wenigstens aus Furcht zu ihren Pflichten angehalten werden, wenn sie dieselben aus Eifer und Ehrliebe nicht erfüllen wollten Br. 25. Gregor M. schreibt der Furcht vor den Synoden die Unterlassung von vielem Bösen zu, denn, setzt er bei, die Menschen enthalten sich des Bösen oft nicht aus Liebe zum Guten, sondern aus Furcht der Strafe, die ihnen durch das allgemeine Urtheil aller Gutdenkenden zuerkannt wird. 9. B. Br. 206. P. Alexander VII erklärt, er zweifle nicht, daß die Bischöfe von Italien überzeugt sein werden, daß es für das Wohl der Völker, für den von Gott zu erflehenden Frieden der christlichen Fürsten und für Befestigung der alten Kirchenzucht kein wirksameres Mittel gebe, als die Synoden. S. **Ben. XIV de Syn. dioec. l. c. 2.**

Unter den öffentlichen Zeugnissen für den hohen Werth der Concilien, erwähne ich nur zweier, des Toletanischen Concils v. J. 633 und des Pariser Concils v. J. 829 unter Ludwig dem Frommen. Ihr Zeugniß ist zwar negativ, indem sie auf die Nachtheile der Unterlassung der Concilien hinweisen. Jenes sagt: Nichts verderbt die Sitten mehr, und richtet die Kirchenzucht unausbleiblich zu Grunde, als die Nachlässigkeit der Geistlichen, welche mit Hintansetzung und Verachtung der Kirchenvorschriften keine Concilien mehr halten, um daselbst die Sitten zu bessern, und die Mißbräuche zu tilgen. Can. 4 bei Mansi 10. Bd. S. 612. Dieses — das Concil von Paris — schreibt alles Uebel in der Kirche der Unterlassung der Concilien zu. **Can. 26.** Mansi 14. Bd. S. 532.

Wir könnten noch eines andern negativen Zeugnisses für die Synoden erwähnen, wenn es dessen überhaupt noch bedürfte; es ist das Verbot Kaiser Julians des Abtrünnigen und des Kaisers Licinius, Concilien zu halten, wodurch sie der Kirche den empfindlichsten Stoß zu versetzen hofften. S. rücks. des letzten **Euseb. vit. Constant. M. l. 1. c. 51.**

Die bisher aufgeführten vielen Zeugnisse für die Synoden glaubt man entkräften zu können durch die Berufung auf Gregor von Nazianz, der behauptet, daß er noch nie einen glücklichen Ausgang von irgend einer Synode gesehen habe. Allein was ist dies Eine Zeugniß gegen so viele andere? Zudem findet die Klage des großen Heiligen vielleicht ihren Grund in dem zu heftigen Schmerz über die Kränkungen, welche er auf dem zweiten Concil von Constantinopel J. 381 von den Bischöfen von Aegypten und Mazedonien zu erfahren hatte. Wohl geben wir auch gerne zu, daß auf diesen ehrwürdigen Versammlungen der Lenker der Kirche Gottes zuweilen sehr unheilige Bestrebungen zu Tage kamen; Austritte statt fanden, die von dem gemeinsten Ehrgeize oder andern niedern Leidenschaften veranlaßt, das Ansehen der Versammlungen tief verletzen, und auf den Gang der Verhandlungen störend einwirken mußten. Allein dies beweist leider nur, daß auch das Ehrwürdigste nicht vor jedem Mißbrauche von den unheiligen Menschen auch im hohenpriesterlichen Gewande geschützt sey. Jedenfalls aber sind es nur vereinzelte Erscheinungen und keineswegs geeignet, die eminenten Vortheile der großen Mehrzahl der Synoden aufzuheben. Immer wurden diese als das verlässigste Mittel gegen die Kirchenspaltungen und gegen das Verderbniß der Sitten erkannt, worüber die oben aufgeführten Zeugnisse leicht bis zur Unzahl vermehrt werden könnten.

Man macht den Concilien, sowohl den allgemeinen als besondern zum weitern Vorwurfe, daß sie wenigstens eine Mitursache gewesen seyen, die Macht der Hierarchie und das Ansehen einzelner Bischöfe und Bischofssitze zu vergrößern. Sei dem auch so; es liegt in der Natur der Sache, wie wir auch in andern Sphären zu sehen tägliche Gelegenheit haben, daß hervorragende Talente sich ganz besondere Geltung verschaffen und wenn, die auf den Leuchter gestellt sind, das Licht einer ganz besonders ausgezeichneten Wissenschaft, echter Frömmigkeit und Sittenreinheit leuchten ließen, so war

es nur billig, daß ihnen die Lichter zweiten und niedern Ranges, wie die Planeten dem königlichen Gestirne des Tages ein gewisses höheres Ansehen zugestanden, zumal sie, vereinzelt stehend, ihr Licht nicht so vollkommen und wohlthätig hätten leuchten lassen und ihren ganzen Einfluß auf Erhaltung des Glaubens, der Sitten und Disciplin geltend machen können. Ihr durch die Synoden erhaltenes höheres Ansehen war die Bedingung ihrer erhöhten gesegneten Wirksamkeit, die Grundlage zu gedeihlichem Fortbau des Reiches Gottes auf Erden.

Es bleibt unwidersprechliche Wahrheit, die Synoden, wenn auch einzelne Mißbräuche nicht geläugnet werden können, waren, es sei erlaubt diesen Ausdruck zu brauchen, ein Felsen, woran die Brandung des Unglaubens und der Zügellosigkeit sich brach.

5.

Die Synoden von der Kirche befohlen.

Ein so wohlthätiges Institut, als welches wir die Synoden bisher kennen lernten, durfte nicht der Willkühr einzelner Bischöfe anheim gegeben werden, so voraussichtlich es war, daß eifrige, ihr Amt im Geiste des Christenthums erfassende Kirchenvorsteher auch ohne ein besonderes zwingendes Gebot die Synoden pflegen, pflichtvergessene, nur weltlichen Ehren und Genüssen nachjagende dagegen, sie auch bei dem strengsten Gebote entweder ganz vernachlässigen, oder doch nur läßig und somit ohne besondern Segen betreiben würden. Wirklich hat auch die Kirche die Synoden zum Gegenstand ihrer besondern Aufmerksamkeit und Gesetzgebung gemacht.

Von den Canonen der Apostel [2]) an, deren Verfassung in das 3te Jahrhundert fällt und welche jährlich zwei Synoden abzuhalten vorschreiben, finden wir diese Vorschrift oft wiederholt und noch früher in Uebung. So verfügt das all-

2) Canon 36.

gemeine Concil von Nicäa [43]): Zu den Kirchenversammlungen sollen sie — die Bischöfe nemlich — zusammenkommen erstmals vor der 40tägigen Fasten, damit nach Ablegung alles Streites, Gott ein reines Opfer dargebracht werden möge, sodann im Herbste.“ Das Concil von Laodicäa [44]) J. 367 welches den Canon von Nicäa unter seine Bestimmungen aufgenommen hat, führt einen weitern Grund für die Abhandlung der Synoden an, damit nemlich die Bischöfe entweder Andere lehren, oder von diesen lernen mögen, was zur Verbesserung der Kirche, oder anderer Dinge gehört, und wer nicht erscheint, sagt es, giebt sich selbst als schuldig an. Ja er giebt sich als schuldig an, daß ihm entweder an dem Wohl der Kirche wenig liege, oder das eigene Schuldbewußtseyn ihm nicht gestatte, vor der Synode zu erscheinen.

Der bereits im vorigen § angeführte Canon des Concils zu Toledo verordnet, daß jährlich wenigstens eine Synode gehalten werden soll. — Auch in unserm Vaterlande sehen wir besonders von dem heil. Bonifaz an die Synoden zum Gegenstande der Gesetze gemacht. Auf der ersten Synode unter Karlmann ordnet jener Apostel der Deutschen die alljährliche Abhaltung der Synoden an, „damit die canonischen Satzungen und Rechte der Kirche erneuert und die christliche Religion verbessert werde.“ Diesen Canon nahm auch die bald nachher folgende Synode von Soissons auf, mit dem Zusatz: damit das christliche Volk zum Seelenheil gelangen und ferner keine Ketzerei, wie jene des Adalbert, unter ihm aufkommen möge [45]).

Das allgemeine Concil von Trient hat in Berücksichtigung der Zeitverhältnisse die Abhaltung der Provinzialconcilien auf alle drei Jahre, die der Diözesansynoden auf jährlich einmal beschränkt, sie aber unter Androhung der canonischen Strafen

43) Can. 5.
44) Can. 40.
45) Binterim am ang. Orte 1. Bd. S. 149.

eingeschärft. Sess. 24. c. 2. de reform. Diese Strafen waren nichts geringeres, als Amtssuspension. c. 25. X.

Die so oft nöthig gewordene Anordnung der Synode führt zur traurigen Vermuthung, daß wohl das ehrwürdige Synodalinstitut nicht immer die gebührende Anerkennung gefunden haben dürfte, und wirklich erkaltete der Eifer für sie, wie überhaupt für die ganze Kirchendisciplin immer mehr, so daß oft Jahrhunderte hingiengen, ohne daß nur eine Diözesansynode, geschweige denn ein Provinz- oder Nationalconcilium gehalten wurde. Auch in Deutschland wurden die Synoden vernachläßigt. Avitus von Vienne sagt in seinem Einladungsschreiben zum Concil von Epaon, er habe wegen Unterlassung der Concilien von dem römischen Stuhle einen väterlichen Verweis erhalten. Das Nationalconcil von Lüttich J. 1131 und das von Trier 1148 verdanken ihre Abhaltung nur der Anwesenheit der Päpste Innocenz II und Eugen III in Deutschland. Ja die Ansicht über den Werth der Synoden erlitt endlich eine so auffallende Wendung, daß jetzt, wer für Synoden seine Stimme erhebt, als ein Feind der Kirche, als Neuerer und Freund der Neuerer verdächtigt wird. Woher eine so auffallende Erscheinung?

6.

Ursachen, welche den Zerfall des Synodalinstituts herbeiführten.

Wir haben die Synoden kennen gelernt als die älteste, und als, wenn auch nicht absolut nothwendige, doch sehr heilsame Institution der Kirche, wodurch die Einheit des Glaubens, die Reinheit der Sitten, Zucht und Frömmigkeit unter den Gliedern der Kirche erhalten, die gestörte wieder hergestellt und befestigt werden soll. Dennoch sind sie allmählig, wie bereits angedeutet, in Zerfall und Vergessenheit gekommen, wozu wohl mehrere Ursachen zusammengewirkt haben.

1) Vor allem müssen wir so gerecht seyn, zu bekennen, daß der Erfolg der Concilien, wenn man auf diejenigen zu nächst sieht, welche die Veranlassung dazu gegeben hatten, den Erwartungen, die man von ihnen hegte und den Mühen und Kosten, die sie verursachten, nicht immer entsprachen. Falsches Ehrgefühl sträubt sich zu sehr, einen Irrthum, einen Fehler zu gestehen und gut zu machen, als daß es den Vätern immer hätte gelingen können, die Irrenden zum Bekenntnisse des wahren Glaubens, die Lasterhaften zur Aenderung ihrer bösen Gesinnung, die Friedensstöhrer zur Darbiethung der Hand der Versöhnung zu bewegen. War einmal das christlich kirchliche Bewußtseyn durch das Unkraut falscher Lehre und schlechter Sitte aus dem Herzen verdrängt, so schlug es darin nur schwer wieder, oder gar nie mehr frische Wurzeln. Umsonst setzte dann die Synode den Lehrbegriff fest, der Irrende beharrte bei seinem liebgewonnenen Irrthum; vergebens trat sie als Friedensstifterin zwischen die Getrennten, diese hörten nicht die Stimme der Versöhnung; ohne bessern Erfolg suchte sie meist die kranken Glieder zu heilen, es blieb ihr meist nur das unerfreuliche Mittel, dieselben von dem übrigen Körper abzuschneiden, um ihn vor Ansteckung, Fäulniß und Tod zu bewahren. Was Wunder, wenn die Vorsteher der Kirche mehr und mehr die Lust verloren, die Synoden zu berufen, an berufenen sich zu betheiligen, zumal dieselben mit bedeutendem Aufwand von Zeit und Geld verknüpft waren. Der Kostenpunkt fiel besonders schwer in die Wagschaale von der Zeit an, wo die Bischöfe den Mangel innerer Hoheit und Würde mit äußerm Prunke ersetzen zu müssen oder zu können glaubten und sich mit großem Cortege zu den Kirchenversammlungen begaben. Wem ist unbekannt der enorme Aufwand, der z. B. auf dem Concil zu Constanz gemacht wurde? Im Ganzen sollen der Pabst, die Cardinäle und die übrige hohe Geistlichkeit nebst den weltlichen Fürsten mit einem Gefolge von 40,000 Menschen zum Concil gekommen seyen? Der Churfürst von Mainz allein brachte 700 Berittene mit

sich. Des bald fühlbar werdenden Futtermangels wegen wurde durch ein besonderes Dekret dem Papste, Kaiser und den übrigen regierenden Fürsten die Haltung von nur 20, den Cardinälen von 10, den Bischöfen von 5 Pferden bewilligt. S. Bower unparth. Gesch. der Päpste 9. Bd. Binterim a. a. O. S. 150.

2) Eine andere nur zu reichliche Quelle der Vernachlässigung der Synoden war der Verfall der Wissenschaften und der kirchlichen Disciplin, wie hinwieder dieser Verfall seine Rückwirkung auf die Synoden nicht verfehlen konnte. Verblendet durch den zweideutigen Zauber irdischer Hoheit, angezogen von den verderblichen Genüssen des Lebens, unterließen die hohen Prälaten im Verlaufe der Jahrhunderte, sich und andern die nöthige Berufesbildung zu verschaffen, den Glauben und die Sitten, gemäß ihres Amtes, in sich und in ihren Empfohlenen zu pflegen, zu erhalten. Das feile Buhlen nach Hofgunst [46], das gierige Sammeln von Reichthümern [47]

---

46) Schon das Concil von Chalcedon mußte den Bischöfen verbieten, an den kaiserlichen Hof zu wandern und Gnaden zu erbetteln, statt zu Hause ihres Amtes zu pflegen; Can. 23; und das Concil von Sardika beauftragt sogar die an den Herrstraßen wohnenden Bischöfe, die an den Hof reisenden anzuhalten und in ihre Diözesen zurückzuweisen. Can. 8—12. Es kam so weit, daß viele Bischöfe sich immer an dem Hofe aufhielten und unter dem trügerischen Scheine s. g. bleibender Synoden — *συνοδος ενδομουσα* — ihre Abwesenheit von ihren Sprengeln zu beschönigen suchten. S. Fleury, hist. eccl. liv. 28. § 19. und livr. 46. § 15. Insbesondere unterhielt Leo der Armenier immer eine große Anzahl Bischöfe am Hofe, die ihm mit ihren Entscheidungen zu Gebote standen.

47) König Edgar von England sprach zu Erzbischof Dunstan: wann habe ich nicht auf deinen Rath die Schätze aufgethan, wann es verschmäht, auf deinen Befehl Ländereien anzuweisen? Mansi collectio 18 Bd. p. 527. Der fromme Heinrich II. mußte sogar dem Bischof Mainwerk von Paderborn den Vorwurf machen, daß er nicht aufhöre, ihn zum Nachtheil des Reiches seiner Güter zu berauben.

ward höchste Angelegenheit, das Geräusch der Waffen liebste Beschäftigung und das Schwelgen in Genüssen die einzige Freude [48]. Unter den Dornen solcher Leidenschaften konnte eine bessere Saat nicht aufkommen. Die Lust zu ernsten Studien schwand, das Streben nach Sittenreinheit und Gebet wurde ein ungeahnter Genuß. Die Nacht der größten Unwissenheit und Barbarei der Sitten brach über die Kirche ein. Konnten da die Bischöfe noch Lust haben, Synoden zu halten, wo sie in Gefahr kommen mußten, vor den wenigen, die noch einige Bildung besaßen, ihre Unwissenheit blos zu stellen, oder die eigenen sittlichen Gebrechen kund zu geben, die an andern zu rügen ihre Pflicht erheischte?

In Deutschland kam insbesondere noch der große Uebelstand dazu, daß die höhern Kirchenämter als bequeme Versorgungsanstalten für die nachgeborenen Söhne adelicher Familien angesehen wurden, die gewöhnlich schon in der Wiege, somit ohne alle Rücksicht auf Neigung und Befähigung, für den geistlichen Stand gewiedmet wurden. Wo aber der innere Beruf mangelte, konnte wahres lebendiges Interesse für denselben nicht Platz greifen. Kaum bedurfte es da der Standesvorurtheile, um den hohen Würdeträgern die Berührung mit dem untergeordneten meist plebeischen Clerus auf den Synoden zu entleiden. Wir sind übrigens billig genug, anzuerkennen, daß es auch sehr rühmliche Ausnahmen gab, welche die Lichtpunkte in dem düstern Bilde der kirchlichen Zustände bis herab in die letzten Dezennien des vorigen Jahrhunderts bildeten.

---

48) Johann Geiler Domprediger zu Straßburg redet den dortigen Bischof Albert auf der Synode von 1482 mit den Worten an: Sieh, o guter Hirt, du hast deine Jünger versammelt und stehst in ihrer Mitte. Wehe den Bischöfen, die jetzt in der Hölle toben und knirschen, die ihre Jünger nicht versammelt, in ihre Mitte sich nie gestellt haben als Bischöfe, sondern lieber unter den Kriegsschaaren erschienen, nicht die Inful und den Hirtenstab, sondern Lanze und Helm trugen. Binterim 7. Bd. S. 327.

3) Eine wesentliche Mitschuld, warum das Synodalinstitut allmählig in Verfall gerieth, fällt auf die Dekretalen Pseudo-Isidor's. Diese verursachten gleich beim ersten Erscheinen großes Aufsehen; ihr Inhalt war großentheils ein bisher unbekannter; man fühlte, daß die Sammlung, so weit sie wenigstens Dekretalen der Päpste aus den ersten Jahrhunderten enthielt, falsch seien und dennoch richtete man sich nach ihnen, weil man fühlte, daß sie in das kirchliche Leben eine durchgreifende Aenderung bringen würden.

Fleury legt wenigstens nebst den gewöhnlichen Leidenschaften der Menschen den seit dem 10. Jahrhundert allgemein gewordenen Verfall der kirchlichen Disciplin hauptsächlich den falschen Dekretalen Isidors zur Last, weil darin der Grundsatz aufgestellt sei, daß hinfort in der ganzen christlichen Welt keine Kirchenversammlung mehr gehalten werden dürfe, ohne die päpstliche Erlaubniß dazu eingeholt zu haben. Wahr, schon Socrates [50]) und Sozomenus [51]) merken ganz mit Recht an, daß der Papst zufolge seines Primats seine Sorgfalt über die ganze Kirche erstrecken, auch sein Ansehen und seine Bestätigung, wie P. Julius [52]) den Orientalen zu verstehen gab, zu den allgemeinen Concilien hinzukommen müsse, wenn sie kirchliche Auktorität erlangen sollen. Doch eben so wahr ist es, daß bis in das 9te Jahrhundert keine Urkunde nachweisbar ist, worin irgend ein Papst den pseudoisidorischen Grundsatz ausgesprochen oder geltend gemacht hätte. Vielmehr schärften sogar die spätern Päpste Leo IX, Urban II, Pascal II, Eugen III, und Alexander III u. a. aus dem 11ten bis 13ten Jahrhundert die Abhaltung der Synoden noch ein, ohne mit einer Sylbe der erforderlichen Bewilligung des Papstes zu denselben oder gar des Vorsitzes

49) Discours sur l'hist. eccles. Nr. 2.
50) Hist. eccl. l. 2. c. 8.
51) Hist. eccl. l. 3. c. 8.
52) Ep. ad Orientales. Conc. tom. 2. p. 475.

durch päpstliche Legaten zu erwähnen. Sogar die Correctores romani bei Verbesserung des Dekrets Gratians wagten nicht, eine Dazwischenkunft des Papstes zu den besonderen Concilien für nothwendig zu erklären; und die Geschichte lehrt, daß die Concilien, welche Tertullian, Cyprian und Eusebius [53]) beschreiben und welche über die Feier des Osterfestes, über die Ketzertaufe und Wiederaufnahme der Gefallenen handeln, ohne vorherige Bewilligung der Päpste gehalten wurden. Auch in den Acten der drei Synoden von Alexandrien, wo Arius verdammt wurde; selbst in denen des allgemeinen Concils zu Nicäa findet sich keine Meldung von dem Pabste [54]). Sogar in Deutschland schrieben die Primaten als erste Reichsbischöfe ohne vorherige Einwilligung Roms, die National- und Provinzialconcilien aus, wobei des freundlichen Einvernehmens wegen mit den übrigen Bischöfen, blos nur über Zeit und Ort des Concils Rücksprache genommen zu werden pflegte [55]). Hinkmar von Rheims [56]) leitet das Recht, die Synoden ohne päpstliche Dazwischenkunft abzuhalten, sogar von einer apostolischen Tradition her. Hiebei unterließen übrigens die Bischöfe, wie sichs ziemte, nicht, in Anerkennung des Primats in wichtigen Angelegenheiten, entweder vor den Synoden mit dem heil. Stuhle Rücksprache zu nehmen, oder doch, wenn Gefahr auf dem Verzug war, denselben von ihrer Entscheidung in Kenntniß zu setzen und seine Genehmigung einzuholen.

Die endliche Durchführung des isidorischen Grundsatzes bewirkte, daß von dem 12ten Jahrhundert an bereits keine

---

53) Fleury l'hist. eccl. livr. 12. Nr. 10—21.

54) Ders. l. 4, Nr. 43; l. 5. Nr. 45; l. 7. Nr. 7.

55) Erzb. Aribo von Mainz z. B. sagt in dem Einladungsschreiben: Wir kündigen dir, Bruder! deßwegen das Concil an, welches wir mit allgemeiner Zustimmung unsrer Brüder an der nächsten Feier des Apostels Matthäus zu Seligenstadt mit den übrigen Brüdern und Mitbischöfen halten werden. Binterim 1. Bd. S. 123.

56) Opusc. 16. c. 25.

Synoden mehr gehalten wurden, zumal sie auch noch von einem päbstlichen Legaten als Vorsitzenden geleitet werden wollten.

4) Der Vollständigkeit wegen dürfen wir noch zwei andere Ursachen, warum die Synoden immer seltener wurden, nicht ganz mit Stillschweigen übergehen. Die eine findet Schwarzel [57]) in den Anmaßungen der Päpste; die andere liegt in dem Streben der Bischöfe, sich nach dem Vorgange der weltlichen Regierungen nach unten unabhängig zu stellen.

a. Es kann zwar nicht geläugnet werden, daß, wenn die Päpste je zuweilen sich Eingriffe in die Diözesanrechte erlaubten, sie dazu nicht selten durch die Nachläßigkeit der Bischöfe genöthigt waren, so daß ihnen die gerechte Anerkennung gebührt, das Hinschwinden des kirchlichen Lebens in manchen Fällen durch ein kräftiges Einschreiten gehindert zu haben. Aber es ist doch auch eben so wahr, daß sie durch manchen willkührlichen Machtspruch das Ansehen der Synoden geschwächt, entkräftet und dadurch diese für die Zukunft bereits unmöglich gemacht haben. Man denke nur an die Geschichte des Bischofs Rothad von Soissons, welchen die Provinzialsynode von Metz J. 863 unter Hinkmar abgesetzt und in ein Kloster condemnirt hatte. Der Verurtheilte ergriff Appellation an P. Nikolaus I, welcher dessen Wiedereinsetzung in sein bischöfliches Amt binnen Monatsfrist unter Androhung der Suspension Hinkmar's ohne vorhergegangene Untersuchung des Rechtsfalles anordnete, wohl aber befahl, daß Kläger und Beklagte zur Aburtheilung nach Rom sich begeben. S. Bower unparth. Geschichte der Päpste 6. Bd. Fleury l'hist. eccl. l. 53. n. 20—36. Welche Aufmunterung für die Bischöfe, Synoden zu halten, die Kirchendisciplin zu handhaben, wenn Appellationen gegen ihre Beschlüsse in Rom so geneigt aufgenommen und das Ansehen der Synoden oft

57) Ueber die Nothwendigkeit der kathol. Kirchenverf. Augsburg 1807. S. 71 folg.

tief verletzt wurde? Der Mißbrauch mit den Appellationen fand überall Widerspruch; besonders waren es der heil. Bernard [58]) und Jvo von Chartres [59]), welche diese Mißbräuche gerügt und den Zerfall der Kirchenzucht beklagt hatten.

b. Die weltlichen Regierungen des Abendlandes waren durch Repräsentativverfassungen beschränkt; absolute Monarchie hatte keinen Boden gefunden. Wie der Kaiser durch die Reichsfürsten, so waren auch diese durch die Stände beschränkt. Doch offenbarte sich nur zu bald das Bestreben der Regierungen, sich eine freie unabhängige Stellung zu verschaffen und die Stände wurden höchstens noch zu Steuerbewilligung einberufen. Ein großer Theil der Bischöfe waren Reichsfürsten. Das Glück, welches ihnen in dem Bestreben nach bürgerlicher Unabhängigkeit lächelte, sollte es sie nicht ermuthigen, es auch auf dem kirchlichen Gebiete zu versuchen? So kam es endlich, daß, wie das ständische, so auch das Synodalinstitut bereits ganz aufgehoben wurde.

7.

Gründe für Wiederbelebung des Synodalinstitutes

a. im Allgemeinen.

Die Synoden sind dem Gesagten zu Folge ein von Christus angeordnetes, von der Kirche sogar mit Strafandrohung anempfohlenes Institut. Ihre Abhaltung hat sich für die kirchlichen Zustände stets wohlthätig erwiesen, ihre Unterlassung sich gerächt mit Lockerung und bereits mit gänzlicher Auflösung aller Bande des Glaubens, der Zucht und Ordnung. Deßwegen dringt sich dem Freunde der Kirche der Wunsch lebhaft auf nach Wiederherstellung dieses zu unverkennbarem Nachtheile der Kirche zu lange darniedergelegenen Instituts und dieser Wunsch wurde auch seit einer langen Reihe von

58) De considerat. l. 3. c. 2.
59) Jvo. Carnotens. ep. 180 und 210.

Jahren trotz der engherzigsten Verdächtigung, der man sich aussetzte, immer lauter und allgemeiner ausgesprochen. Liegen doch wirklich Gründe genug vor, diesen Wunsch endlich zu befriedigen und die Synoden nach kirchlicher Vorschrift und in kirchlicher Form wieder abzuhalten. Diese Gründe sind theils allgemeine, theils besondere, aus dem Bedürfnisse unserer Zeit hervorgegangen. Hier nur Einiges über die Gründe erster Gattung.

Die Synoden liegen

1) im wohlverstandenen Interesse der Kirche. Es gebührt der Vorsehung großer Dank, daß sie zu allen, auch den unheilvollsten Zeiten, und hier ganz vorzüglich, Männer ausgerüstet mit einem reichen Schatz von Kenntnissen, Religiosität und Sittlichkeit auf den Leuchter gestellt hat, die ihr Licht auch ohne Synoden in weiten Kreisen leuchten ließen und durch Wort und That eine Aussaat machten, die zu kostbarer Frucht reifte. Dennoch wie weit gesegneter würde ihre Wirksamkeit gewesen seyn, wenn sie durch die Weihe kirchlicher Approbation, durch Synoden, wäre befruchtet worden!

Auf dem aufrichtigen freudigen Gehorsam gegen die im Geiste des Evangeliums erlassenen Anordnungen der Kirchengewalt beruht das Wohl der Kirche. Wie mag aber Gehorsam überhaupt von den Untergebenen erwartet werden, wenn die Obern sich unbedenklich über die zweckmäßigste Anordnung der ganzen Kirche, über die Synoden, weg setzen? Das Gesetz, sie zu halten, ist von der Kirche nicht widerrufen worden; es besteht deßwegen in voller Kraft fort. Wie kann freudiger, aufrichtiger und ungetheilter Gehorsam erwartet werden, wenn er nicht die Frucht eigener Ueberzeugung ist [60]? Diese ist aber nur möglich, wenn den Untergebenen irgend eine Betheiligung an den Anordnungen der Kirchengewalt gestattet,

60) Es ist, wie begreiflich, nur von menschlichen Satzungen die Rede; das göttliche Gesetz hat absolute Geltung, obgleich der Apostel auch da einen vernünftigen Gehorsam verlangt. Br. an Röm. 12. 1.

wenn auf Synoden die kirchlichen Angelegenheiten berathen, Gründe und Gegengründe sorgfältig abgewogen und die Entscheidungen als das Ergebniß gemeinsamer Berathung festgestellt werden, wobei zuletzt der Einzelne seine abweichende Meinung um so beruhigter der Ueberzeugung der Synode in demüthiger Gesinnung unterstellen kann und wird, da die Synode unter der Leitung und dem Beistande des Geistes Gottes steht. Dom d'Achery sagt in dieser Hinsicht in dem Vorwort zu seiner Sammlung der Kirchencanonen: „wir halten es für würdig, daß der Ausspruch sehr vieler den Vermuthungen der einzelnen vorgezogen und in Dingen, worüber wir das Ansehen allgemeiner Concilien nicht haben, mehr dem Sinne der Provinzialsynoden als unserm eigenen gefolgt werde." Gerade in der Uebereinstimmung der Ueberzeugung, die am sichersten durch gemeinschaftliche brüderliche Berathung gewonnen wird, liegt die moralische Stärke der Kirchengewalt. Hebe jene auf, und auch diese ist mehr oder weniger gebrochen. Aeußerer Gehorsam läßt sich zwar in vielen Fällen erzwingen, nicht aber die innere gute Gesinnung, die erst jenem die Weihe gibt; und selbst jener nur so weit, als das wachende Auge des Gesetzgebers und seiner Vollstrecker und der Arm der Strafgerechtigkeit reicht. Die Zauberkraft, welche dem Gesetze die Herzen erschließt, ist die Ueberzeugung von dessen Heiligkeit und Zweckmäßigkeit. Siehe die Wichtigkeit und Bedeutung der Synoden!

2) Auch das eigene Interesse derjenigen, welche der heil. Geist gesetzt hat, die Kirche Gottes zu regieren, Ap. Gesch. 20, 28. und welche einst über die ihnen anvertrauten Seelen werden Rechenschaft geben müssen, Br. an Hebr. 13, 17. fordert die Wiederbelebung des in Rede stehenden Instituts. Ihre wichtige Obliegenheit ist es, Alles anzuordnen, was das jeweilige Bedürfniß der Kirche erheischt. Wenn aber auch nicht absolut unmöglich, so ist es doch für den einzelnen Oberhirten sehr schwer, die Bedürfnisse und die rechten Mittel zu deren Abhilfe durch eigene Anschauung immer kennen zu

lernen. Am sichersten und leichtesten können sie sich diese Kenntniß erwerben durch die Berathung ihres Clerus, der durch die unmittelbare Wechselbeziehung, in welcher er zu den Gläubigen steht, deren Bedürfnisse kennen zu lernen tägliche Gelegenheit hat. Oder ist den einzelnen Kirchenprälaten jene außerordentliche Unterstützung von Oben zu ihrer Kirchenleitung zugesagt, deren sich die Apostel erfreuten? Mir ist eine solche Zusage nicht bekannt, noch daß die Kirche je dem einzelnen Bischofe die Prärogative der Unfehlbarkeit zuerkannt habe.

Auch die Verantwortung, welche die Bischöfe ihrem Gewaltgeber einst werden ablegen müssen, sollte ihnen die Synoden besonders wünschenswerth machen. Für Anordnungen welche sie aus rein eigenem Antriebe und ohne jeglichen gesetzlichen Beirath erlassen, ruht auch die Verantwortlichkeit ganz und ausschließlich auf ihnen. Holen sie aber den Rath und die Zustimmung anderer Männer, welche ihnen nach den Canones der Kirche beigegeben sind, ein, so geht ein Theil der Verantwortlichkeit auf diese über. Und fürwahr, bei der bekannten Kurzsichtigkeit des menschlichen Geistes und bei dem gefährlichen Reize der Eigenliebe, welche unser Urtheil so oft besticht, wie vielen Grund hat auch der Einsichtsvollste auf sein eigenes Urtheil mißtrauisch zu seyn und über seine Anordnungen und deren Folgen sich die größt mögliche Beruhigung zu verschaffen, zumal letztere so vielfältig alle menschliche Berechnung zu Schanden machen.

Diese Gründe lagen klar im Bewußtseyn des heil. Carl von Borromä. Er sagt: Natura et ratione ipsa ducimur, ut in gravioribus rebus deliberandis aliorum consilia exquiramus, vel quod cautior deliberatio est, si ad nostrum judicium multorum sententia accesserit; vel quia apud illos, quibus consulere maxime cupimus, majorem auctoritatem et pondus habet consultatio, in quam plures consenserint. l. c. pag. 49.

wenn auf Synoden die kirchlichen Ang[illegible]
Gründe und Gegengründe sorgfältig [illegible]
scheidungen als das Ergebniß ge[illegible]
gestellt werden, wobei zuletzt de[illegible]
Meinung um so beruhigter [illegible]
in demüthiger Gesinnung [illegible]
die Synode unter der Leitu[illegible]
Gottes steht. Vom d'A[illegible]
Vorwort zu seiner S[illegible]
halten es für würdi[illegible]
Vermuthungen der [illegible] wenn
über wir das A[illegible] ...uere non potui,
mehr dem Sinn[illegible] ...e statutum fuit, nihil
gefolgt werde.« [illegible] ...io, populique consensu fa-
zeugnng, di[illegible] ...er Verdemüthigung, wenn der be-
Berathung [illegible] ...es, seinen Clerus auf der 1. Diözesan-
Kirchenge[illegible] ...alten, anredet: »Groß ist das Schiff, das
weniger [illegible] ...er Leitung anvertraut hat; ich aber allein bin
vielen [illegible] und zu unerfahren, das Ruder zu führen. Un-
nun[illegible] ...ch ist daher der Schiffbruch, wenn ihr nicht alle mit
so [illegible]achet, mir Hilfe und getreuen Beistand leistet. Lasset
uns daher unsre Kräfte vereinigen, um dasselbe zu erhalten,
lasset uns vereint Gesetze geben, Anordnungen treffen, aber
dann auch die getroffenen genau und strenge befolgen.« Die
Synode ist das sichtbare Band der Einheit zwischen Bischof
und Clerus. **In synodis redintegratur unitas.** In Rücksicht
dessen nennt Cyprian 63) die jährliche Abhaltung der Syno-
den den wichtigsten Theil der Kirchendisciplin.

---

61) Conc. Trid. Sess. 23. cap. 4 de Sacr. ord.

62) Cypr. ep. 5.

63) Nos tanquam disciplinam maximi momenti observamus, ut singulis annis quotquot sumus presbyteri et episcopi conveniamus, de iis, quae muneris nostri sunt, atque de ecclesiae rebus necessariis communi consilio tractaturi. ep. 75. Vergl. ep. 31, welche die römische Geistlichkeit an Cyprian geschrieben.

...llgemeinen Gründen für Wiederbelebung des
...umen noch besondere, die sich stützen

8.

...lage und ihre eigenthümlichen
...nisse.

...eriode in neue Zustände.
... dem unerforschlichen
...ung von der Wachsamkeit
...d, in deren Hände die Zügel
...cher und kirchlicher Richtung gelegt

...etzten Dezennien hat unsre Zeit das traurige
...cht des ausgebreitetsten Unglaubens nicht nur an
...ositive Christenthum, sondern sogar an einen persönlichen
Gott, und dieser Unglaube wird von einer alle guten Sitten
vergiftenden, den Wohlstand verzehrenden und deßwegen auch
die gefahrdrohendste Unzufriedenheit erzeugenden Genußsucht
genährt. Unter der Fahne des Unglaubens sehen wir in
furchtbaren Massen eingereiht das Proletariat, das seine
Nahrung nur aus dem Umsturze der häuslichen und öffentlichen Ordnung zu ziehen hofft. Der Bau des staatlichen
und kirchlichen Organismus von ganz Mitteleuropa, unterwühlt durch die Umtriebe der Propaganda, ist nahe daran
zusammenzufallen. Kaum scheint aus dem Siege der sozialen
Ordnung in Paris gegen die brutale Anarchie, des rechtlichen
Besitzes gegen den unersättlichen Communismus, sowie aus der
glücklichen Wahl eines Reichsverwesers für das Eine Deutschland zu Frankfurt die Morgenröthe eines heitern Tages in
staatlicher Beziehung über die zunächst bedrohten Länder Europa's wieder zu dämmern. Jedoch heiter wird der kommende
Tag nur seyn, wenn sich das Gewölke, welches Gewitterschwer
über der Kirche schwebt, glücklich zertheilt, wenn die Kirche,
im eigenen Innern wieder consolidirt, ihre wohlthätige Kraft

3) Die Kirche soll, wie oben schon gesagt, nur Eine sein; einig, wie in Lehre und Sakramenten, so auch in den Gliedern. Ein Schafstall, Eine Heerde. Der Clerus, durch welchen die Einheit zwischen Bischof und Laien vermittelt wird, ist ein Glied in der hierarchischen Stufenordnung [61]). Als solches gerirt er sich den Laien gegenüber durch die Verwaltung seiner Amtsgewalt; in welcher Weise aber gegenüber dem Bischofe, wenn nicht durch Geltendmachung seiner Stimme auf der Synode? Möge es nicht als Act persönlich freiwilligen Entgegenkommens gegen die Geistlichkeit und der Theilung der Amtsbefugnisse, die dem Episcopate ausschließlich inhärirt, bezeichnet werden, wenn Cyprian [62]) von Carthago spricht: **Solus respondere non potui, quia a principio ministerii mei apud me statutum fuit, nihil meo judicio sine vestro consilio, populique consensu facere.** Oder als Act persönlicher Verdemüthigung, wenn der berühmte Cardinal Ximenes, seinen Clerus auf der 1. Diözesansynode, die er gehalten, anredet: „Groß ist das Schiff, das der Herr meiner Leitung anvertraut hat; ich aber allein bin zu schwach und zu unerfahren, das Ruder zu führen. Unvermeidlich ist daher der Schiffbruch, wenn ihr nicht alle mit mir wachet, mir Hilfe und getreuen Beistand leistet. Lasset uns daher unsre Kräfte vereinigen, um dasselbe zu erhalten, lasset uns vereint Gesetze geben, Anordnungen treffen, aber dann auch die getroffenen genau und strenge befolgen." Die Synode ist das sichtbare Band der Einheit zwischen Bischof und Clerus. **In synodis redintegratur unitas.** In Rücksicht dessen nennt Cyprian [63]) die jährliche Abhaltung der Synoden den wichtigsten Theil der Kirchendisciplin.

---

61) Conc. Trid. Sess. 23. cap. 4 de Sacr. ord.

62) Cypr. ep. 5.

63) Nos tanquam disciplinam maximi momenti observamus, ut singulis annis quotquot sumus presbyteri et episcopi conveniamus, de iis, quae muneris nostri sunt, atque de ecclesiae rebus necessariis communi consilio tractaturi. ep. 75. Vergl. ep. 31, welche die römische Geistlichkeit an Cyprian geschrieben.

Zu diesen allgemeinen Gründen für Wiederbelebung des Synodalinstituts kommen noch besondere, die sich stützen

8.

auf die gegenwärtige Weltlage und ihre eigenthümlichen Bedürfnisse.

Unsre Zeit ist eine Uebergangsperiode in neue Zustände. Welche diese seyn werden, hängt nach dem unerforschlichen Rathschlusse der göttlichen Vorsehung von der Wachsamkeit oder Sorglosigkeit derjenigen ab, in deren Hände die Zügel der Regierung in staatlicher und kirchlicher Richtung gelegt sind.

Aus den letzten Dezennien hat unsre Zeit das traurige Erbe gemacht des ausgebreitetsten Unglaubens nicht nur an das positive Christenthum, sondern sogar an einen persönlichen Gott, und dieser Unglaube wird von einer alle guten Sitten vergiftenden, den Wohlstand verzehrenden und deßwegen auch die gefahrdrohendste Unzufriedenheit erzeugenden Genußsucht genährt. Unter der Fahne des Unglaubens sehen wir in furchtbaren Massen eingereiht das Proletariat, das seine Nahrung nur aus dem Umsturze der häuslichen und öffentlichen Ordnung zu ziehen hofft. Der Bau des staatlichen und kirchlichen Organismus von ganz Mitteleuropa, unterwühlt durch die Umtriebe der Propaganda, ist nahe daran zusammenzufallen. Kaum scheint aus dem Siege der sozialen Ordnung in Paris gegen die brutale Anarchie, des rechtlichen Besitzes gegen den unersättlichen Communismus, sowie aus der glücklichen Wahl eines Reichsverwesers für das Eine Deutschland zu Frankfurt die Morgenröthe eines heitern Tages in staatlicher Beziehung über die zunächst bedrohten Länder Europa's wieder zu dämmern. Jedoch heiter wird der kommende Tag nur seyn, wenn sich das Gewölke, welches Gewitterschwer über der Kirche schwebt, glücklich zertheilt, wenn die Kirche, im eigenen Innern wieder consolidirt, ihre wohlthätige Kraft

nach allen Seiten des Lebens wieder geltend machen kann und wird. Jetzt noch vermag sie es nicht in Allweg. Ihr Zustand ist ein krankhafter, und kann, ohne eine ganz glückliche Kur, ein Hinsiechen, wenn nicht gar ein schnelles Absterben in einigen Theilen von Deutschland wenigstens zur Folge haben.

Zwei in extremen Richtungen sich ergehende Partheien in der Geistlichkeit erschweren den an dem wahren Katholizismus Festhaltenden ihre Wirksamkeit, bringen Zweifel und Verwirrung in die Gläubigen, von denen der bessere Theil dadurch beunruhigt, der andere abgestoßen zu werden in Gefahr geräth. Die Thatsache, daß die schroffsten Gegensätze neben einader bestehen, kann von Niemanden geläugnet werden. Hier sind Leute, welche in theoretischer Hinsicht Meinungen, die Gott und Kirche der freien Forschung überlassen haben, als unverwerfliche Dogmen hinstellen; in praktischer Hinsicht wieder nach den blos äußerlichen Formen der Religiosität, mit denen freilich oft ein stürmischer Neuerungseifer die Religion selbst weggeworfen hatte, greifen, Wallfahrten, Bruderschaften u. s. w. unbedingt das Wort reden, den alten Hexen-Glauben nähren, Exorcismen vornehmen, pietistische Klubs stiften u. s. w.; Leute, die selbst ohne wahre Frömmigkeit, ohne christliche Liebe[64]) — es giebt auch ehrenhafte Ausnahmen — alle, die nicht ihres Geistes sind, in ihrem Hochmuth verachten, anschwärzen, sogar ihre Obern lästern, wenn sie ihnen den erwarteten Beifall nicht zollen. Der Vorsehung gebührt Dank, daß die Anzahl dieser unchristlichen Zeloten die kleinere ist und ihre Saat ein empfängliches Erdreich in der Regel nicht findet. Ihr Eifer ist ein unheiliger, weil nicht von Liebe beseelt; ihr Wirken ein nachtheiliges, weil theils nur Werkheiligkeit wirkend, theils Uneinigkeit und Zwietracht stiftend, und Geringschätzung und Verachtung gegen die Kirche hervorrufend.

---

64) 1 Br. an Cor. 13, 4 flg.

Dort ist eine andere Parthei, die der s. g. umstürzenden Fortschrittsmänner. Allerdings kennt und will auch die Kirche ein Fortschreiten. Sie ist ein lebendiger Organismus; wo aber Leben, da ist ein fortwährendes Schaffen und Voranschreiten, nur in solcher Weise jedoch, daß der Organismus nicht alterirt, desorganisirt wird. So ist und muß denn auch der wahre kirchliche Fortschritt ein solcher seyn, daß der Grundcharakter der Kirche unverändert, ihre Wahrheit, weil göttlich, ewig dieselbe bleibt. Einen solchen Fortschritt will aber die erwähnte Parthei: nicht, ihre Bahn ist nicht erhellt von dem Einen Lichte, welches ist Christus der Herr [65]), noch läßt sie sich führen von dem Geiste Gottes, welcher die Gestalt der Erde [66]), ohne sie zu verändern, stets verjüngt; es ist dieß jene Parthei des falschen Fortschritts, die scheinbar nur für Aufhebung von Mißbräuchen, für Förderung des wahren Christenthums eifert, in der That aber den flachsten Rationalismus und Indifferentismus verkündet, dem Unglauben in die Hände arbeitet, den Sturz der Kirche befördert.

Ausgleichung der besprochenen Extreme, Einweisung der Partheien in das wahrhaft kirchliche Geleise thut dringend Noth.

Wenn es aber wahr ist, daß die Vernachläßigung der Synoden nach dem Zeugnisse selbst heil. Päpste eine Hauptursache aller kirchlichen Gebrechen ist, so werden wir nicht irren, wenn wir auch diese extremen Bestrebungen in der Kirche, die nicht etwa nur in Baden sich zeigen, vorzugsweise der Unterlassung der Synoden Schuld geben; noch auch, wenn wir die Wiederbelebung des Synodalinstituts als das verläßigste Mittel gegen jedes beklagenswerthe Ueberschreiten bezeichnen. Heilung des Uebels ist ordentlicherweise nur möglich durch Entfernung der Ursache desselben. Der Einzelne ist gehalten, seine Privatansicht dem Urtheile der Synode zu unterwerfen; jedenfalls muß er sie als das ansehen, was sie

65) Ev. Joh. 8, 12.
66) Psalm 103, 30.

ist, als seine Privatansicht, und sollte er so vermessen seyn können, sie gegen den Widerspruch der Synode festhalten zu wollen, so trifft ihn das Anathem.

Ein anderer Grund, in unserer Zeit zu dem Synodalinstitut zurückzugreifen, liegt in dem Streben, der Kirche die ihr gebührende Unabhängigkeit von dem Staate zu verschaffen, und in den Folgen, welche die Verwirklichung dieses Strebens mit sich führen wird.

Daß es der Staat je für nöthig erachten zu müssen glaubte, die Kirche mit Argusaugen zu überwachen, mit Mißtrauen kundgebenden Maßnahmen in ihrer Wirksamkeit zu hemmen, ist, wenn nicht auffallend, doch doppelt beklagenswerth. Kirche und Staat sind die zwei göttlichen Institutionen zur Förderung der Menschenwohlfahrt, dieser in der irdischen, jene in der ethischen Richtung: Beide müssen sich aber gegenseitig freundlich unterstützen, ergänzen, wenn ihr Zweck erreicht werden soll, wie auch der einzelne Mensch für seine Bestimmung hienieden nur wirksam seyn kann, wenn Körper und Geist in ungeschwächter Kraft und in richtigem Verhältnisse freundlich zusammenwirken. Diese Wahrheit schwebte gerade demjenigen Papste, welcher den langen Kampf für die kirchliche Freiheit gegen die weltliche Supremätie zum glücklichen Ziele geführt hat, sonnenklar vor Augen; er sagt: „das weltliche Reich wird ruhmvoller regiert und das Leben der heil. Kirche wird um so mehr befestigt, wenn Priesterthum und Königthum durch Eintracht in Einheit verbunden sind [67]). Die Kirche ists, welche den Fürsten treue und gute Bürger, und hinwieder diesen gewissenhafte, gerechte und milde Regenten [68]). und treue, gesetzliebende und die Volks-Freiheit ach-

---

67) Staudenmaier: die kirchliche Aufgabe der Gegenwart. Freiburg 1849. S. 42.

68) „Wer die Religion angreift, erschüttert die Grundfesten der menschlichen Gesellschaft.“ Plato de legg. — Die Religion ist ein unübersteigliches Bollwerk gegen Versuchungen zum Ungehorsam. Sie stellt den Bürger unter einen höhern Regenten und Richter,

tende Beamte erzieht. — Aber auch für die Kirche können Fälle eintreten, wo sie, um ungehindert und freudig wirken zu können, des Schutzes und der Unterstützung von Seite des Staates bedarf; immer aber bedarf sie der Freiheit in Ausübung ihres Amtes. Die allgemeine Forderung der Zeit nach kirchlicher Freiheit können wir deßwegen nur mit Freude begrüßen, vorausgesetzt, daß sie nicht zur Ungebühr bis zu gänzlicher Trennung ausgedehnt werden will, deren Nothwendigkeit als ein öffentliches Unglück beklagt werden müßte. Wer gänzliche Trennung der Kirche vom Staate will, vergißt, daß die Kirche als göttliche Institution den Beruf und die Fähigkeit besitzt, den Staat christlich zu erhalten, was aber nur möglich ist, wenn sie ihn nicht ganz ignorirt, von ihm sich nicht ganz losreißt; er vergißt aber auch, daß, wenn die Kirche aufhören würde, den Staat und seine Institutionen mit ihrem Geiste zu durchdringen, zu beleben, der Staat ebenso bald aufhören würde, ein christlicher zu seyn, daß aber auch die Kirche selbst offenbaren Schaden nehmen müßte, wenn der Staat in die Barbarei des Heidenthums zurücksänke. Dadurch, daß der Staat allgemeine Religionsfreiheit zu proklamiren im Begriffe steht und den Bekennern der verschiedensten Sekten den Zutritt zu allen Staats- und bürgerlichen Aemtern öffnen will, ist der Staat noch nicht, wie viele meinen, schon absolut ein unchristlicher geworden und so lange

---

welchem er unvermeidlich in die Hände fällt, auch wenn er das Auge des weltlichen Richters täuschen kann." Bielfeld inst. polit. „Wenn auch die Religion für den Unterthanen unnütz wäre, sagt Montesquieu, so ist sie's doch nicht für die Fürsten, damit sie, welche die weltlichen Gesetze nicht fürchten, doch noch diesen einzigen Zaum haben. Ein Fürst, welcher die Religion liebt und fürchtet, ist ein Löwe, der der Hand nachgiebt, welche ihm schmeichelt, oder der Stimme, die ihn beruhigt. Der, welcher die Religion zwar fürchtet, aber haßt, gleicht einem wilden Thiere, das in die Kette beißt, welche es hindert, Vorübergehende anzufallen; der aber keine Religion hat, ist ein furchtbares Thier, das seine Freiheit nur fühlt, wenn es würgt. Esprit des Loix. l. 24. ch. 2.

er dies nicht wird, hat die Kirche keinen Grund, zu verlangen, eine absolute Trennung von ihm herzustellen. Wohl aber ist nicht zu verkennen, daß ihre Stellung zu dem Staate hiedurch nothwendig eine andere geworden ist. Welche soll sie aber sein und welches sollen die Grenzen der Wirksamkeit beider sein? Hierüber das Gutmeinen der Kirchengesellschaft auf der Synode einzuholen, dürfte Klugheit der Kirchenbehörde um so mehr gebieten, da ihr aus der Zustimmung der Synode eine um so beachtenswerthere moralische Macht erwachsen würde, gegen welche der Staat nicht gleichgültig sein könnte, im Falle er es auch wagen wollte, die Kirche in Ausübung ihrer zuständigen Rechte fernerhin zu verkümmern.

Die Kirche wird frei seyn. Damit aber die kirchliche Freiheit nach allen Seiten gewahrt, und weder durch zu weite Ausdehnung noch Beschränkung derselben das gegenseitige Vertrauen zwischen Haupt und Gliedern gestört und ihre Wirksamkeit gefährdet werden könne, wird dienlich seyn, schon bei dem Uebergange der Kirchengewalt aus den Händen der Staatsregierung in die der Kirchenbehörde sowohl die Befugnisse dieser als auch die Freiheiten des Clerus mit Rücksicht auf die frühern Zustände, welche die Zeit und zwar nicht durchweg zum öffentlichen Wohle abolirt hat, und zwar unter Vereinbarung mit dem Clerus auf der Synode festzusetzen. Dieser wird jedenfalls mit Beharrlichkeit an dem wohlerworbenen, durch Verträge garantirten Rechte der Investitur festhalten. Ich wünsche übrigens nie und nimmer, daß der Clerus seines untergeordneten Verhältnisses vergessen möge, in welches er durch positive Gesetze zu dem Episcopate gestellt ist; aber eben so wenig kann ich wünschen, daß dieser den Clerus seine Abhängigkeit durch ein despotisches Benehmen fühlen lasse: „Ihr seid alle Brüder [69])!" Dies Wort des Herrn möge jedes Kirchenprälaten Benehmen bestimmen. Wir wollen gerne, und zwar so lange nicht Thatsachen von dem Gegen-

69) Matth. 23, 8.

theile vorliegen, glauben, daß die Kirchenbehörden ihre Amtsbefugnisse nicht überschreiten werden. Sich aber deßfalls auch eine gute Meinung und das volle Vertrauen aller Kirchenglieder zu erwerben, das erworbene zu bewahren und zu erhöhen, wird und muß im Wunsche jeder Kirchenobrigkeit liegen und je mehr sie sich bewußt ist, bei strenger Vermeidung sogar des Scheins einer Willkührherrschaft, stets nur die wahren Bedürfnisse des Ganzen im Auge behalten zu haben, desto mehr wird und muß sie es auch in ihrem wohlverstandenen Interesse finden, durch Ablegung öffentlicher Rechenschaft über ihre Verwaltung das allgemein ihr geschenkte Vertrauen zu rechtfertigen, zu erhalten, zu erhöhen. Wo auch nur ein schwacher Schein sich zeigen würde, daß man seine Regierungsmaaßregeln in den bisherigen, liebgewonnenen, weil bequemen Nimbus büreaukratischer Geheimthuerei verbergen wolle, würde gerechter Argwohn die Regierung treffen, ihre Kraft bis zur Lähmung schwächen. „Die Menschen liebten die Finsternisse mehr als das Licht, denn ihre Werke waren böse [70].“ Des Clerus und des Volkes heiligste Rechte und Interessen liegen in der Hand der Kirchenobrigkeit; sie werden sich nicht beruhigen, bis ihnen auf den jährlichen Synoden über die Anordnungen und Handlungen der Kirchenobrigkeiten Rechenschaft abgelegt werden wird.

Frei wird hinfort die Kirche sein. Auf den eigenen Füßen stehend und sich bewegend soll und wird sie auch ihre geistige Kraft, wie in ihrer frühern Blüthezeit, wieder bewähren, doch nur, wenn sie sich mit geeigneten Institutionen umgibt. Man hört zuweilen Stimmen, welche für den Clerus die Exercitien, für das Volk die Missionen wohl mit Recht verlangen. Soll nicht auch die Bußdisciplin wieder hergestellt werden? Doch die alten Institutionen werden in ihrer ehevorigen Form wenigstens für unsere veränderten Zeitverhältnisse, für die jetzige

70) Joh. 3, 19.

Denkungsart der Völker kaum mehr passen. Neuen Wein bringt man nicht in alte Schläuche. — Auch bei Festsetzung dessen was unsere Zeit fordert, wird die Geistlichkeit zu hören sein; sogar den Laien wird eine angemessene Betheiligung nicht versagt werden können.

Auch die finanziellen Verhältnisse der Kirche machen eine ernste Erwägung dringend nöthig. Die Zehntablösung, wodurch die Kirche empfindliche Verluste erleidet, ist in einzelnen Staaten von Deutschland bereits erfolgt, wird in den übrigen jedenfalls bald folgen; die Grund- und Bodenzinse u. a. Gefälle sind in Gefahr verloren zu gehen. Zwar war die Periode der Armuth der Kirche schönste Blüthenzeit und sie mag sich auch in Hinkunft Glück wünschen, wenn sie der entbehrlichen Glücksgüter verlustig, weniger denn als blose Versorgungsanstalt für Arbeitsscheue, als eine Schule der Thätigkeit und Entbehrung angesehen werden muß. Doch die Sustentation des Gottesdienstes, der Unterhalt der Kirchen und ihrer Diener, wie die Verpflegung der Armen werden gesichert werden müssen. Wie das noch vorhandene Kirchengut vor der Raubsucht einer kirchenfeindlichen Zeit gerettet, wie der Aufwand der Kirche beigebracht werden könne, ist ein würdiger Gegenstand der Synodalthätigkeit.

Frei soll die Kirche sein; frei werden aber auch die Sekten seyn, die sich neben der Kirche unbehindert aufthun können. In dem Bewußtsein, daß in ihr als der göttlichen Heilsanstalt ausschließlich die Wahrheit sei, ist der Kirche ihre Stellung zu den Sekten angewiesen. Würdige Bekämpfung des Irrthums, liebevolle Duldung der Irrenden und Ueberzeugung derselben mehr durch die Macht des guten Beispiels sind die Grundsätze, welche die Kirche zu befolgen hat. Die Art ihrer Ausübung dürfte wohl von der Synode näher in Erörterung gezogen werden.

Noch ist ein anderer Gegenstand, dessen ernste Erwägung die Kirche in unsern Tagen nicht umgehen kann; er betrifft ihr Verhältniß zur Schule. Es hat sich seit einiger Zeit das

Streben kund gegeben, der Kirche jeden Einfluß auf die Schule abzuschneiden. Es kann dieß nicht auffallen, wenn man bedenkt, wie eifrig und folgerichtig der Anarchismus in Betreibung seiner Plane, wie bedächtig in der Wahl seiner Mittel verfährt. Die Kirche wurde immer als Stütze des Staates anerkannt, wird es noch und daher der tödtliche Haß gegen sie und das Bemühen, ihr den Einfluß zunächst auf die nachwachsende Generation zu entziehen. Es ist zwar der weitere, aber desto sicherere Weg zum Ziele, zum Umsturz aller gesellschaftlichen Ordnung. — Der Staat wird in Anerkennung, daß nur in dem Christenthume die Principien der Wahrheit und des Lebens liegen, deßwegen nur sein eigenes Interesse wahren, wenn er der Kirche die Aufsicht und Leitung der Schule wenigstens in der bisherigen Weise erhält. Mit dem bisher bestandenen Verhältnisse, glaube ich, dürfte man sich wenigstens in Baden beruhigen können. Die Bildung der Schullehrer steht unter der Aufsicht und Leitung geistlicher Direktoren, die unter Einvernehmen mit der Kirchenbehörde gewählt werden und nur Lehrer des katholischen Bekenntnisses werden katholischen Schulen gesetzt. Nur strengere Anwendung der bestehenden Grundsätze und wohl auch eine Mitthätigkeit der Kirchenbehörde bei der Wahl der Schulbücher dürfte nicht unter unbescheidene Wünsche gehören. Wollte aber der Staat die bisherige Beziehung der Kirche zur Schule aufheben, sogar Communalschulen errichten, dann freilich geböte der Kirche die Pflicht der Selbsterhaltung unter Appellation an die Großmuth der Gläubigen eigene Confessionsschulen zu gründen. Die ganze Frage ist eine so wichtige, daß es der Kirchenbehörde nur Pflicht sein kann, darüber die Ansichten der Gesellschaft zu vernehmen und den Erfolg ihrer Maßregeln durch deren Zustimmung zu sichern, mit andern Worten: eine Synode zu halten.

Endlich kommt zu den vielen bisher besprochenen Gründen für Abhaltung von Synoden noch ein anderer: er ist das Bestreben nach politischer und religiöser Einigung Deutsch-

lands. Deutschlands Einheit nach Innen und Kräftigung nach Außen ist das große Losungswort des Tages. Dabei liegt nun nahe, die Ursachen der bisherigen Zersplitterung und bis zur Ohnmacht gehenden Schwäche unsers Vaterlandes aufzusuchen. Als eine Hauptursache erkennt der Geschichtskundige die Religionstrennung im 16ten Jahrhundert, von wo an der politische Körper immer mehr dem Siechthume verfiel. Diese Ueberzeugung legt nun aber auch dem Vaterlandsfreunde den Wunsch nahe, die politische Einigung und Stärkung Deutschlands auf Grundlage der religiösen Einigung hergestellt zu sehen. — Oeffentlichen Blättern zu Folge hat sich ein Verein zu diesem schönen und löblichen Zwecke gebildet. So monströs auch dieser Gedanke scheinen mag, die Kirche darf ihn, um nicht die öffentliche Meinung gegen sich zu provoziren, nicht vornehm zurückweisen, sondern muß ihn mit jener Aufmerksamkeit, welche eine so wichtige Aufgabe, ein so erhabenes Ziel erheischt, würdigen und prüfen, in wie weit sie durch Abänderung oder Aufgeben wandelbarer Dinge (von einem Aufgeben des Positiven in Lehre, Sakramenten und Verfassung der Kirche kann nie die Rede sein) dem Vereine entgegen kommen und seinem Zwecke thätigen Vorschub leisten könne. Dies zu untersuchen dürfte meines Bedünkens nicht nur Sache der Diözesan- sondern selbst der Provinzial- und Nationalsynoden, ja eines allgemeinen Concils werden.

Daß es wohl noch Gegenstände gibt, welche in eine deßfallsige Erörterung kommen können, führe ich beispielsweise nur die gottesdienstliche Sprache an. Soll diese eine fremde z. B. die lateinische oder die Landessprache sein? Es gibt Gründe für und wider und zwar mit größerm oder geringerm Werthe. — Der Gottesdienst und alle gottesdienstlichen Handlungen sind eingesetzt, theils dem Menschen in sinnlich anschaulicher Weise die Gnade der Erlösung mitzutheilen, theils den Menschen mit seinen Gedanken und Empfindungen Gott nahe zu bringen. Wie aber der Mensch selbst nur zu Gott beten wird in einer ihm verständlichen

Sprache, so soll auch, sagt man, dem Menschen hinwieder Gott und seine Gnade in einer ihm verständlichen Sprache nahe gebracht werden. Deßwegen auch haben die Apostel am Pfingsttage die Sprachengabe erhalten, daß sie den verschiedenen Völkern nicht nur den christlichen Unterricht ertheilen, sondern auch den Gottesdienst in ihnen verständlicher, erbaulicher Weise feiern konnten. Dagegen bemerkt man, das Verständniß der liturgischen Handlungen sei jetzt ermöglicht durch die Gebetbücher in der Muttersprache, mittels deren das Volk den Gottesdienst begleitet. Ueberdies geschehe die Mittheilung der göttlichen Gnade auf geheimnißvolle Weise, weßwegen es sich zieme, daß das Geheimniß derselben auch durch die fremde Sprache ausgeprägt und die Ehrfurcht vor jenem durch diese erhöht werde, wogegen nun freilich wieder erinnert werden kann, daß diese Ehrfurcht nur eine äußere gehaltlose sei, die innere aber auch bei der verständlichen Sprache durch Beherzigung des Geheimnisses und durch ein Eindringen in seine Bedeutung bewirkt werden müsse. — Die ganze Liturgie, insbesondere die der hl. Messe, sagt man weiter, setzt eine fortgesetzte Wechselbeziehung zwischen Liturgen und Gemeinde voraus, durch gegenseitige Gebete sollen Liturg und Gemeinde getragen werden, das hl. Opfer in würdiger Weise und mit der Weihe wahrer herzlicher Andacht begehen. Ist dieß anders gedenkbar, als wenn das Volk die Kirchensprache versteht? Dagegen wird eingewendet, die lebenden Sprachen sind veränderlich und eignen sich deßwegen nicht zum Typus der unwandelbaren liturgischen Wahrheit und Gnade, noch sind sie wegen ihrer Veränderlichkeit vor, wenn auch nach längerer Zeit erst erfolgenden Mißverständnissen gesichert. Doch auch dieses Bedenken läßt sich durch die Bemerkung entkräften, daß zumal unsere deutsche Sprache denjenigen Grad der Vollkommenheit im Ausdruck und in der Form erlangt habe, daß sie auf Jahrhunderte ohne Nachtheil des Verständnisses und ohne Nothwendigkeit einer Abänderung der jetzt etwa zu verfassenden Ritualbücher als Kirchensprache kann gebraucht wer-

den. Das Unwandelbare der liturgischen Handlungen bezieht sich nicht auf die Form, wozu auch die Sprache gehört, sondern auf die ihr zu Grund liegende Wahrheit und Gnade. Unbeschadet der katholischen Einheit wurde der Gottesdienst in den ersten christlichen Jahrhunderten nach dem Zeugnisse des Origenes [71]) in den Landessprachen gefeiert. Die Syrer und Kopten, sowie die unirten Griechen hatten und haben die Landes- als Kirchensprache und Papst Johann VIII hat im 9ten Jahrhundert nach längerm Widerstreben freilich, auf Ansuchen des mährischen Fürsten Steuto Pulcher den Mähren die Meßfeier in der Landessprache bewilligt [72]); Gregor VII dieselbe Begünstigung den Böhmen entzogen, Innocenz VIII sie wieder gewährt [73]). Wer hat noch nicht gehört von der mozarabischen Liturgie? Es kann deßwegen vernünftiger Zweifel gegen die Zulässigkeit der Landessprachen als Kirchensprache nicht stattfinden. — Endlich sagt man, die lateinische Sprache sei das Band, wodurch die Völker der verschiedenen Erdtheile zusammengehalten werden und der katholische Geistliche die Möglichkeit erlangt, die Meßfeier aller Orten zu begehen. Das letztere ist unbestreitbar, das erstere aber unterliegt wohl noch einem kleinen Bedenken. Die Einheit des Katholicismus muß eine lebendige sein; eine todte Sprache aber kann kein Leben vermitteln. „Laßt die Todten ihre Todten begraben." Wie wenig eine todte Sprache geeignet sei, ein lebendiges Interesse an dem Heiligsten — der Fortsetzung des hohenpriesterlichen Opfers am Kreuze in der heiligen Messe — zu bewirken, weist Hirscher [74]) an dem Beispiele der Franzosen nach, welche sich dasselbe ohne besondern Widerspruch entziehen ließen, was nur geschehen konnte, weil das Heilige vermöge

---

71) Graeci graecis, romani romanis nominibus utuntur inter precandum, singulique precantur propria lingua. Contr. Cels. l. 8.
72) Baron. annal. ad an. 883.
73) Odor. Rainald. annal. ad an. 1248.
74) Genuinam missae notionem etc.

der fremden Kirchensprache nicht zum vollsten Bewußtsein des Volkes gekommen war. Dies sind von den vorzüglichern Gründen für und wider Beibehaltung der lateinischen als der Kirchensprache. Die Synode wird sie würdigen. Sollte aber die Feier des ganzen Gottesdienstes in der Muttersprache nicht gewünscht und angestrebt werden dürfen, wenn etwa dadurch die christlichen Confessionsverwandten sich auch nur um einen Schritt näher gebracht würden, zumal auch der Apostel sagt, daß ihm fünf verständige Worte lieber seien, als zehntausend in fremder Sprache? 1r Br. an Kor. 14, 19.

Fassen wir das Gesagte zusammen, so glauben wir, der Ansicht Staudenmaiers [75]) aus voller Seele beipflichten zu dürfen, wenn er sagt: „Giebt es je eine Zeit, in welcher der Geist der Kirche, so weit ich ihn zu verstehen glaube, Synoden verlangt, so ist es die jetzige.“ Auch ich wende mich im Bewußtsein, stets nur das Gute gewollt zu haben und zu wollen, mich und mein Leben dem Urtheile der Kirche unterwerfend, an diejenigen, welche der heil. Geist gesetzt hat, die Kirche Gottes zu regieren, mit der flehentlichen Bitte, den Ruf der Zeit nicht zu überhören, bereits Gesagtes wiederholend, daß unsere Zeit eine große ist. Sie wird gesegnet sein, wenn ihre Bewegung gut geleitet wird; sie kann aber auch eine zerstörende werden, wenn ihre Bedürfnisse mißkannt werden. Segen oder Fluch, und zwar auf Generationen, hängt von der richtigen oder falschen Beurtheilung und Leitung unserer Zeit ab.

Aber, sagt man, welch utopischen Erwartungen, welch' argen Täuschungen geben sich die Freunde der Synoden hin! Sind sie denn durch die Erfolge der bürgerlichen Landtage, die weit hinter den von ihnen gehegten Erwartungen geblieben sind, nicht hinlänglich über das Trügerische ihrer Hoffnungen belehrt? Die Synoden werden, wie die bürgerlichen Landtage, nicht zur Auferbauung, sondern zum Niederreißen sein; werden statt

75) Kirchl. Aufg. der Gegenwart S. 170.

kirchlich religiöse Einigung nur neue Spaltungen, statt Frieden nur Unruhe stiften. Ich befürchte von all dem nichts. Die Vorsehung hat zu jeder Zeit Männer erweckt, welche durch einen gewaltig hervorragenden Geist, durch eine seltene Wissenschaftlichkeit, durch hohe Frömmigkeit, und staunenswerthen Sittenernst allgemeines Ansehen sich erwarben und durch dieß Ansehen die Mitglieder der Synoden vor ungebührlichem Begehren abgehalten haben. Sollte dies jetzt weniger der Fall sein? Den kirchlichen Versammlungen ist, wie bereits oben bemerkt worden, der Beistand des heiligen Geistes zugesagt und sichtbar hat er bisher über den Synoden gewacht. Bürgschaft, daß er ihnen auch ferner mit seinem Gnadenlichte vorleuchten werde. Aber, entgegnet man weiter: haben nicht viele der jüngsten Capitelsconferenzen in der Erzdiözese Freiburg den traurigen Beweis gegeben, wessen man sich von Synoden zu versehen haben würde? Wahr, die Ergebnisse jener Conferenzen waren theilweise höchst betrübend. Doch so wenig die Capitelsconferenzen ein wahres Surrogat für die Synoden sind, so wenig darf ihr Erfolg als Maßstab der Früchte der Synoden angesehen werden. Den Conferenzen mangelt nur zu oft eine echt religiöse Weihe und damit nicht selten der sittliche Ernst. Anders möchte es auf der Synode sein. Schon die Heiligkeit des Ortes, wo die Synode gehalten wird; das ergreifende Gebet, womit sie eröffnet wird; die Anwesenheit des Bischofs oder dessen Stellvertreter mit dem bischöflichen Senat; dies alles kann und wird des wohlthätigsten Eindruckes kaum verfehlen und wenn dann der Vorsitzende erinnert an die Größe der Aufgabe der Synode, die sich mit dem Wichtigsten — mit dem Heile der Menschen für Zeit und Ewigkeit — zu befassen hat, und an die Verantwortung, welche die Synodalväter dem Hirten der Seelen einst ablegen müssen, dann muß und wird heilige Scheue und Ehrfurcht sich auch des Leichtfertigsten bemächtigen und dessen Neigung für das Unrechte besiegen. Denken wir nur an das letzte allgemeine Concil von Trient. Wie lange zögerte der

römische Hof aus Furcht mit dessen Berufung? Der glänzendste Erfolg hat diese Furcht zu Schanden gemacht. Es steht in colossaler Größe vor uns. Binterim sagt davon: Beim Ausbruche der lutherischen Neuerung, wo das deutsche Reich und die deutsche Kirche entzweit wurde, schien die Sonne unterzugehen und eine traurige Nacht zu beginnen; aber durch das Concilium zu Trient glänzte für unsere Kirche eine neue Morgenröthe, die die späten Nachkömmlinge noch erfreut, erfrischet, bekräftigt, die immer höher steigend durch ihre Strahlen die Nachtswolken verdrängt und zu einem erquickenden Wasser macht.

Ein anderes Bedenken gegen die Synoden hört man so oft vorbringen, das sich auf die verkehrte Richtung des Geistes und Lebens eines Theiles des Clerus gründet. Es läßt sich nicht läugnen, daß in dieser doppelten Beziehung gefährliche Symptome sich gezeigt haben, die die Absicht, der Synoden sich nicht zum Auferbauen der Kirche bedienen zu wollen, wohl befürchten lassen. Aber abgesehen davon, daß doch die Zahl derer, denen das echtchristliche Bewußtsein ab Handen gekommen ist, die kleinere sein dürfte, so sind ja gerade die Synoden anerkanntermaßen das kräftigste Mittel gegen ein Ausschreiten in Lehre und Wandel. „Die Synoden, sagt Straßer[76]), sollen das unkirchliche Treiben unzufriedener und falscher Diener unterdrücken und ihre Besserung mit weiser Güte und Belehrung herbeiführen. Man beweise mit Ernst solchen Reformern, daß alle Reform in ihrem eigenen Herzen und Leben anzufangen sei, daß sie zuerst Christi Gebote halten und daraus lernen sollen, daß sie aus Gott seien.“ Die Reformer schreien nach Synoden. Man gebe sie ihnen in kirchlicher Weise; sie werden ihnen sagen, was der Kirche Lehre und Vorschrift ist. Schenken die Synodalfreunde der Synode willig Gehör, wohl; wenn nicht, so mögen sie dem Gerichte verfallen.

76) Die Wichtigkeit der wieder einzuführenden Synoden.

Noch einer Einrede gegen Wiederbelebung des Synodalinstituts muß mit wenigen Worten begegnet werden. Das eben erwähnte Concil von Trient, hört man nämlich zuweilen sagen, hat alle kirchlichen Zustände geordnet, festgesetzt und von seinen Bestimmungen kann nicht ein Haar breit abgegangen werden. Allein abgesehen davon, daß sich das Concil vorzugsweise nur mit den durch die Reformation veranlaßten Controversen beschäftigt hat, so müssen wir doch unterscheiden zwischen dem Charakteristischen der Kirche, zwischen ihren Wesenlehren und dem, was blos zufällig ist. Jenes ist unwandelbar. Neben diesem Unwandelbaren aber giebt es auch wandelbare Formen des kirchlichen Lebens, besonders in Cult und Disciplin, die sich, wie selbst Frei sagt, nach dem besondern Bildungsgrade der Völker und nach den jeweiligen Zeitbedürfnissen richten. Christus hat eben deßwegen auch nur die Elemente der Einrichtung seiner Kirche festgesetzt, die Entwicklung derselben der Zeit anheimgegeben und die Kirche, geleitet von dem Geiste Gottes in weiser Beachtung der Zeitverhältnisse im Verlaufe der Zeit manche ihrer frühern Anordnungen z. B. die Agapen wieder aufgegeben. P. Gregor M. hat in der Instruktion, die er dem britischen Apostel Augustin ertheilt und worin er ihm befohlen, sorgfältig auszuwählen, was er in der römischen, gallischen, oder sonst für einer Kirche Gottgefälliges finden würde, tiefere Weisheit bekundet, als so viele Stabilitätsmänner unsrer Tage, die mit eiserner Beharrlichkeit selbst an zufälligen Einrichtungen der Kirche festhalten zu müssen glauben? Da denn nun auch unsrerseits strenge an dem Concil von Trient festgehalten werden soll, so hört, was es über die Synoden verordnet! „Die Provinzialsynoden sollen, wo sie unterlassen wurden, zur Bildung der Sitten, Bestrafung der Vergehen, Beilegung der Streitigkeiten und zu andern nach den heil. Canonen gestatteten Berathungen wieder erneuert.... gleichfalls jährlich die Diözesansynoden gefeiert werden..... Sollten hierin entweder die Metropoliten . . . . . nachläßig

sein, so verfallen sie in die von den heil. Canonen verfügten Strafen [77]).“

Nachdem durch die bisherige Erörterung die Erwünschlichkeit, selbst Nothwendigkeit der Wiederherstellung des Synodalinstituts zur Genüge, wie ich glaube, bewiesen worden, dürfte es am Orte sein, noch einige Fragen, die mit dem Gegenstande in inniger Beziehung stehen und zum Theile durch die Forderung der Gegenwart nahe gelegt sind, zu beantworten. Sie betreffen

9.

1) das Berufungs- und Leitungsrecht der Synoden.

Die Berufung der Synoden ist ein unbestreitbares Recht der bischöflichen Jurisdiktion, inhärirt dem Episcopat so wesentlich, daß denselben kein Erzbischof, selbst nicht der Papst an dessen Ausübung hindern darf; ja er darf sich dieses Recht principiell nicht einmal verkümmern lassen [78]). Indem nämlich Christus seinen Jüngern unter Mittheilung des heil. Geistes die Gewalt verlieh, seine Kirche zu regieren, hat er ihnen auch die Gewalt gegeben, Alles, was jeweils die Wohlfahrt der Kirche fordern würde, unter eigener Machtvollkommenheit vorzukehren, somit auch Concilien und Synoden anzuordnen und abzuhalten. Ordentlicherweise beruft der Papst als oberster Bischof und Einheitspunkt der ganzen Kirche die allgemeinen Concilien, wie vom 9. allgemeinen Concil an geschehen. Die Berufung der National- und Provinzialconcilien erfolgt durch den ersten Bischof des Reiches oder der Provinz. So wurde, wie Binterim ausführlich beweist, die Sache in den deutschen Landen gehalten. Die Diözesan-Synoden darf der Bischof ohne vorherige Anfrage bei irgend einer Gewalt berufen. Doch wird er es von der Klugheit

77) Conc. Trident. Sess. 24. c. 2. de reform.
78) Bened. XIV. de Syn. dioeces. l. 1. c. 6. Nr. 5.

geboten finden, sich mit dem Einheitspunkt der Kirche so- wohl, als mit der Staatsgewalt ins Benehmen zu setzen; denn auch diese hat, wie Richard [79]) bemerkt, das Recht und die Pflicht, die Ruhe und das Glück ihrer Unterthanen auf jede Weise zu befördern und die Geschichte lehrt, wie noth- wendig die Wahrung dieses Rechtes werden könne [80]). In der Hand eines christlichen Fürsten kann dies Recht auch nichts Verfängliches enthalten. „Wenn die Machthaber der Erde, sagt Binterim [81]), in einem Bunde mit den Boten des Himmels ernstlich streben, das Heil der Völker zu befördern, und das Reich Gottes auf Erden zu erweitern und rein zu erhalten, so fallen gewöhnlich die Rechte, die der Allmächtige jedem insbesondere übertragen hat, in Eins zusammen und was der Eine ausübt, übt auch in ihm der Andere aus. Beide bieten sich zu einem und demselben heil. Zwecke die Hand, ohne zu fragen, wer dieselbe zuerst reichen müsse.“ Ein Benehmen mit der Staatsregierung wird um so nöthiger und geeigneter sein, so lange diese der Kirche ihren Schutz leihen wird. Lehrt ja doch die Geschichte, daß in den frühern Jahrhunderten die Berufung zu den allgemeinen wie zu den National- und zum Theil zu den Provinzialconcilien von der Staatsgewalt ausgieng. Nach dem Zeugnisse des Theo- doret [82]) hatte P. Liberius dies Recht dem Kaiser Constantius bewilligt und P. Leo M. bat den Kaiser Theodosius, ein Concil zu berufen. In dem Briefe an die Geistlichkeit von Constantinopel schreibt der Papst: demüthig und weise flehet, daß der gnädigste Kaiser sich würdige, unsre Bitte um An- sagung einer Synode zu genehmigen [83]). Wirklich sind die acht ersten allgemeinen Concilien von den römischen Kaisern

---

79) Analys. Concil. 1 Bd. S. 49.
80) Sauter posit. de concil. eccles.
81) A. a. O. 1. Bd. S. 111.
82) Hist. eccles. l. 2. c. 2.
83) S. Richard a. a. O.

berufen worden und Binterim [84]) zeigt aus den Acten der deutschen Concilien, daß die frühern von den Königen und Fürsten berufen worden seien. Hingegen bemerkt man freilich nicht mit Unrecht, daß dies nur mit Zustimmung des Papstes und zum Theil wegen der turbulenten Zeiten, die den Staatsschutz nöthig machten, zum Theil wegen der Geldunterstützung geschehen sei. Die Kaiser hörten übrigens mit Carl dem Kahlen auf, die Concilien zu berufen und beschränkten sich darauf, nur ihre Zustimmung dazu zu ertheilen.

Das Recht, auf den Concilien den Vorsitz zu führen und die Geschäfte zu leiten, ist so sehr ein Recht der Kirchengewalt, daß sogar die Kaiser, selbst wenn sie dieselben berufen hatten und ihnen zuweilen anwohnten, doch den Vorsitz sich nicht anmaßten. Zwar hat Kaiser Constantin auf Einladen der Bischöfe den ihm bereiteten Ehrensitz am obersten Platze auf dem Concil von Nicäa eingenommen, doch ohne den eigentlichen Vorsitz, welchen die Abgesandten des Papstes führten [85]), sich anzueignen, wozu ihm frühere Vorgänge die Lust mochten benommen haben [86]). Einen Ehrensitz hatten die Kaiser auf den Concilien, und auf den deutschen National- und Provinzialconcilien will man ihnen selbst den Vorsitz vindiziren. Doch was de Marca den Vorsitz mit den anneren Rechten nennt, bezeichnet Dom Martene [87]) meines Bedünkens weit

84) S. 112—117.

85) Sozom. hist. eccl. — Theodoret. l. 1. c. 6.

86) Bisch. Hosius v. Corduba schreibt an den Kaiser: mische dich nicht in kirchliche Angelegenheiten, noch gieb uns darüber Befehle, sondern lerne vielmehr von uns. Dir hat Gott das Reich übergeben, uns aber das Kirchliche anvertraut. Ep. ad Constant. ap. Athanas. tom. 1.

87) Praesidere his aliisque hujusmodi locis nihil aliud sonat, quam interesse. de ant. eccl. rit. l. 3. c. 1. Tom. 3. p. 393. Diese Ansicht bestätigt das Synodalschreiben von Frankfurt J. 794. Es sagt: Inter quos ipse mitissimus (K. Karl M.) sancto interfuit conventui und der Kaiser selbst bekennt in dem Briefe an Eli-

richtiger als ein blosses Beiwohnen, und hatte nur die Absicht, den Concilien Schutz und ihren Verhandlungen Ansehen zu geben, wie schon K. Marcian in seiner Anrede an die Väter von Chalcedon sagt: Nicht um unsere Macht zu zeigen, sondern den Glauben zu bestärken, wollten wir nach dem Beispiele des frommen K. Constantin dem Concil beiwohnen, damit nach erkannter Wahrheit die Menge nicht länger von verderblichen Lehren angezogen widerspreche [88].

Der Vorsitz auf den Diözesan-Synoden und die Leitung der Geschäfte ist eben so ein Recht der bischöflichen Jurisdiktion, wie das der Berufung der Synode und ist ein Annexum von diesem.

10.

Das Recht der Theilnahme an den Synoden.

Ordnung und Genauigkeit erfordert, die einzelnen Fragen, die hier in Erörterung kommen müssen, aus einander zu halten. Ich werde sie in folgender Ordnung beantworten:

1) wer hat das Recht, von Seite des Clerus zu den Synoden zu kommen?

2) ist auch den Laien der Zutritt gestattet?

3) welches Stimmrecht gebührt dem Clerus und den Laien?

ad 1. So ferne das Concil der Apostel zu Jerusalem als Norm dienen darf, unterliegt es keinem Zweifel, daß der Clerus die Befugniß habe, auf der Synode zu erscheinen. Nach Ap. Gesch. 15, 6 versammelten sich dort die Apostel und Aeltesten d. h. alle Cleriker, welche die bischöfliche Weihe zur Ausübung des Hirtenamtes oder der Seelsorge erhalten

---

pandus, dem Concil nur als auditor und arbiter beigewohnt zu haben.

88) Can. 2. Dist. X. c. VI. Vergl. Bened. XIV de Syn. dioec. l. 3. c. 9.

hatten. Diesem apostolischen Beispiele gemäß erklärt das Concil von Trient, daß nebst den Canonikern exempter und nicht exempter Kirchen auch alle Curatcleriker das Recht und die Verpflichtung haben, auf den Diözesansynoden zu erscheinen [89]). Wen der heil. Carl Borromä zu seinen Synoden gezogen habe, sagt er selbst in dem Berufungsschreiben zu der letzten Diözesan-Synode, die dieser eifrige, würdige Prälat gehalten hat. „Was halten wir? sagt er; eine Synode . . . . Sie ist die Zusammenkunft so ausgezeichneter hervorragender Personen in der Kirche, wie des Bischofs und der Canoniker dieser Metropolitankirche und anderer Kirchen, Vorsteher, Pfarrer, Priester u. a. Cleriker." Das Recht des Curatclerus zur Theilnahme an den Synoden gründet sich auf die nächste Absicht derselben, Rechenschaft von demselben über seine Amtsverwaltung zu verlangen und ihn zu belehren. Vergl. Binterim 3. Bd. der deutschen Concilien S. 187. Damit nicht die Seelsorge darunter leiden würde, war verordnet, daß Pfarrer, die keine Hilfspriester hatten, am Sonntage vor Abhaltung der Synode nachforschen sollten, ob nicht Kranke in der Pfarrei geistlicher Hilfe bedürfen. Am folgenden Tage fand Provision der Kranken statt. Zugleich wurden auch benachbarte Geistliche ersucht, den Kranken in der Zwischenzeit geistlichen Trost zu spenden. Indessen schien doch wegen großer Ausgedehntheit der deutschen Bisthümer der Besuch der Synoden von dem ganzen Curatclerus zumal ohne Nachtheil für die Seelsorge nicht möglich, weßwegen die Capitularien Karl M. die Bestimmung enthalten, daß die Geistlichen abtheilungsweise — per turmas — sich versammeln sollen.

89) Die Verfügung des Concils lautet: Synodi quoque dioecesanae quotannis celebrentur, ad quas exempti etiam omnes, qui alias, cessante exemptione, interesse diberent, nec capitulis generalibus subduntur, accedere teneantur, ratione tamen parochialium ac aliarum Secularium ecclesiarum, etiam annexarum, debeant ii, qui illarum curam gerunt, quicumque illi sint, Synodo interesse. Sess. 24. c. 2 de reform.

Aus diesen Anordnungen leuchtet der entschiedene Ernst der Kirche, den ganzen Clerus zu den Synoden zu ziehen, hervor und ich lege auf diesen Umstand alles Gewicht zur Entscheidung der Frage, wer, da es auch jetzt nicht möglich ist, daß der ganze Clerus zu den Synoden zusammentrete, das Recht habe, die Wahl zu treffen, ob der Bischof oder die Geistlichkeit. Unbedenklich räume ich dies Recht denjenigen ein, ihre Stellvertreter zu wählen, denen die Befugniß persönlichen Erscheinens durch die Kirchengesetze zusteht [90]), also den Geistlichen, und der Bischof mag nur entscheiden, wie viele Geistliche aus jedem Kapitel und zwar mit Rücksicht auf den Umfang derselben zur Synode delegirt werden sollen.

ad 2. Auch den Laien sichert das Gewohnheitsrecht einen Platz auf den Synoden; mit Recht, denn auch sie sind Glieder des Leibes Christi und nehmen Antheil durch ihre Opfer und Gebete und durch die heilige Communion an dem Erlösungswerke Christi, weßwegen sie der Apostel ein königliches Priesterthum nennt. Deßwegen auch hat ihnen die Kirche immer einen bedeutenden Einfluß in der Verwaltung der kirchlichen Angelegenheiten eingeräumt; Priester erhielten nur mit Zustimmung des Volkes die Weihe und da diese zugleich an einen bestimmten titulus, an ein Kirchenamt geknüpft war, eine kirchliche Anstellung, wovon freilich nur noch der Schatten übrig geblieben ist in der Ankündigung, daß einer erledigten Pfründe wieder ein Pfründnießer vorgesetzt werde mit der Befugniß, gegen diesen Einsprache zu erheben; auch an der Verwaltung des Kirchenvermögens ward ihnen ein Antheil. Ihre Zulassung zu den Synoden bezeugt Cyprian in den Sententiis episcoporum de haer. Baptiz. „cum in unum Carthagine, sagt er, convenissent episcopi plurimi ex provincia Africa, Numidia, Mauritania cum presbyteris et diaconis, *praesente etiam plebis maxima parte.*"

---

90) Nos tanquam disciplinam . . . . observamus ut singulis annis *quotquot sumus presbyteri* et episcopi conveniamus. Cypr. ep. 75.

In der Vorrede zum Concil von Illiberis Jahr 305 ist gesagt: residentibus viginti et sex presbyteris, adstantibus diaconibus *et omni plebe* episcopi dixerunt. Selbst zu Provinzialconcilien durften die Laien, wo es üblich war, nach dem Zeugniß Benedikt XIV zugezogen werden, jedoch nur als Zeugen und Zuhörer dessen, was beschlossen wurde. Freilich glaubt Ferraris [91]), daß einzelne Provinzialconcilien, welche in der Angelegenheit des heil. Athanasius gehalten wurden, eben deßwegen verworfen worden seien, weil mächtige Laien ihnen angewohnt hatten, z. B. das Provinzialconcil von Tyrus Jahr 335. Doch dürfte dessen Verwerfungsgrund mehr darin zu suchen sein, daß die arianisch gesinnten Bischöfe sich der Macht jener Laien gegen Athanasius bedient hatten. Gewiß ist nun aber jedenfalls, daß die Kirche bei Zulassung der Laien sowohl zu den Provinzial- als Diözesansynoden die doppelte Vorsicht empfohlen habe, daß die Laien aus dieser Begünstigung kein Recht ableiten, noch ein eigentliches Stimmrecht erlangen dürften, vergl. Benedikt XIV l. 3. c. 9. und Ferraris a. a. O. woraus

ad 8. erhellt, daß die Laien wenigstens nach dem jetzt geltenden Rechte eines Stimmrechtes auf den Synoden sich nicht erfreuen. Hat ja auch Christus die Schlüsselgewalt nicht in die Hände der Laien gelegt und zu ihnen gesagt: „nehmet hin den heil. Geist; wie mich der Vater gesandt hat, so sende ich euch." Joh. 20, 21. 22. Deßwegen schreibt der heil. Ambrosius an Kaiser Valentinian: „wer, ob wir die Reihe der heiligen Schriften, oder die alten Zeiten durchgehen, wird bezweifeln, daß in Glaubenssachen die Bischöfe über die Kaiser, nicht aber die Kaiser über die Bischöfe urtheilen dürfen [92])." Deßwegen auch hat Kaiser Constantin die Donatisten, welche gegen das Urtheil der Bischöfe an ihn appellirten, abgewiesen. Eine bisherige Uebung spricht

91) Prompta biblioth. Sub voce: Syn. dioeces. n. 27.
92) Ep. 21.

auch nicht für ein Stimmrecht der Laien auf den Synoden mit alleiniger Ausnahme des Concils der Apostel zu Jerusalem, wo das Volk, wenn auch nicht mit entscheidender, doch mit berathender oder doch zustimmender Mitthätigkeit sich betheiligt hatte. Oder will man die Stelle Ap. Gesch. 15, 22. so deuten, daß die Vorsteher im Namen des Volkes gehandelt haben und dieses von selbst mitbegriffen ist, wenn jene sich berathen, beschließen? Allerdings der einzig mögliche Ausweg, wenn man eine positive und direkte Thätigkeit mit der Stellung des Volkes für unvereinbarlich halten wollte. Wenn man aber auch den Laien nicht gerade ein positives Stimmrecht auf den Synoden einräumen kann, so wird man doch den Bischöfen eben so wenig wehren können, die Laien auf dem Privatwege oder auf Synoden zu hören. Die Wissenschaft hat aufgehört, ausschließliches Vorrecht besonderer Stände zu sein, und wenn Laien durch ausgezeichnete theologische Bildung, durch ruhige Besonnenheit, durch wahre Frömmigkeit und reine Sitten sich besonders bemerklich machen, sollte die Kirche wohl Gefahr laufen, wenn sie dieselben zu Rathe zieht? In Disciplinarfragen, glaubt auch Sauter, dürfen die Laien berathen werden.

Die Frage endlich, welche Betheiligung dem Curatclerus an den Synodalberathungen gebühre, ist nicht weniger eine streitige, wohl mehr deßwegen, weil man zwischen berathendem und entscheidendem Stimmrecht nicht genugsam unterscheidet, als weil man dem Clerus jedes Stimmrecht absprechen zu müssen glaubt. Hören wir zuerst die Zeugen, welche dem Clerus jedes Stimmrecht auf den Synoden absprechen oder doch abzusprechen scheinen.

Benedikt XIV [93]) behauptet auf den Grund des Vorranges der Bischöfe vor der übrigen Geistlichkeit, daß jene sogar Constitutionen geben können, gegen den Widerspruch dieser und beruft sich nebst andern auf den berühmten Kanzler

93) L. c. l. 13, c. 1. n. 3 vergl. n. 10—13.

Gerson, und führt die Entscheidungen der Congregation zur Auslegung des Concils von Trient an auf wiederholte Anfragen; ob der Bischof ohne Zustimmung seines Kapitels Synoden berufen und ohne Zustimmung der übrigen Geistlichkeit Verfügungen erlassen könne? Alle Entscheidungen sind bejahend, also gegen ein Recht der Geistlichkeit. Indem auch Ferraris.[94]) auf diese Entscheidungen sich bezieht, setzt er nur bei, daß der Bischof den Rath seines Kapitels, jedoch ohne daran gebunden zu seyn, einholen und ihm eine Frist von zwei Monaten vor dem Vollzug seiner Constitution gewähren müsse, damit das dissentirende Kapitel entweder bei dem Bischofe selbst, oder bei dem päpstlichen Hofe Einsprache machen könne. Und Barbosa[95]) räumt der Synode, welche mit den Vorschlägen des Bischofs nicht übereinstimmt, nur die Befugniß ein, ihre gegentheiligen Bemerkungen durch einen Procurator zur Würdigung vorzulegen; absolutes Eingehen in diese Bemerkung macht er dem Bischofe nicht zur Pflicht. — Sogar Concilien schließen den niederen Clerus von der positiven Betheiligung an den Synodalberathungen aus. Auf dem Concil von Chalcedon riefen die ägyptischen Bischöfe: petimus, superfluos foras mitti .... Synodus episcoporum est, non clericorum. Die Concilien-Acten von Nizäa, Chalcedon u. a. erwähnen weder der Priester, noch machen sich diese bemerkbar, obgleich deren anwesend waren.

Diesen Zeugnissen entgegen behaupten andere und zwar mit Berufung auf die heil. Schrift das Stimmrecht der Priester. Nach dem Zeugnisse der Apostelgeschichte kamen die Bischöfe und Aeltesten (Priester) zusammen, um über den Streit wegen der Beschneidung der Heidenchristen zu erkennen. K. 15, 6; die Entscheidung erfolgte von beiden gemeinschaftlich v. 25. 28. Das Synodalschreiben darüber an die Gemeinde von Antiochien beginnt: die Apostel und Ael-

---

94) L. c. n. 42 und 44.
95) De jur. et potest. episc.

testen entbiethen rc. v. 23. Auch Paulus anerkennt den positiven Antheil, den die Aeltesten an der Entscheidung des Concils genommen, indem er Syrien, Cilitien und Griechenland durchreisend, überall den Gemeinden befahl, die von den Aposteln und Aeltesten zu Jerusalem gefaßten Beschlüsse zu befolgen. Ap. Gesch. 15, 41; 16, 4. Hier erscheinen also immer die Apostel und Aeltesten als die handelnden Personen, so daß es unmöglich ist, die letztern, ohne der Schrift offen zu widersprechen und Gewalt an zu thun, von der beschließenden Wirksamkeit des Concils auszuschließen. Von Cyprian Bischof in Carthago wissen wir deßwegen auch, daß er sichs zur strengen Regel gemacht, seine Kirche nur in Verbindung mit seinem Clerus zu verwalten. Das anstößige Zeugniß des Hieronymus: quid facit, excepta ordinatione, quod non facit presbyter? wird von dem heil. Chrysostomus bekräftigt, der in der 11. Hom. über den 1. Br. an Timotheus sagt: quae de episcopis dixit, ea etiam presbyteris congruunt, sola quippe ordinatione superiores illi sunt, atque haec tantum plusquam habere videntur. Auf solche Zeugnisse hin konnte nun selbst Benedikt XIV nicht anders, als zu erklären: Wir läugnen nicht, daß es üblich war, sogar in wichtigen Dingen geschehen mußte, daß die Bischöfe, ehe sie etwas entschieden, den Rath und das Gutachten der niedern Priester erforschten, um ihren Verfügungen größeres Gewicht und Ansehen zu verschaffen. Dabei beruft er sich auf die Constitutionen der Apostel, welche die Priester den Rath des Bischofs — βουλη του ἐπισκοπου — nennen; auf Hieronymus, welcher sagt: auch wir haben in der Kirche unsern Senat, die Versammlung der Priester, und auf Origenes, welcher diesen bischöflichen Senat den städtischen Rathscollegien vergleicht.

Befremden kann und wird es nicht, wenn auf solche Zeugnisse und Thatsachen gestützt den Priestern das Stimmrecht

auf den Synoden vindizirt wird. Richard [96]) stellt darüber folgende Sätze auf:

1) Die Priester haben eine durchgreifende Gewalt — potestatem radicalem — zu urtheilen, zu entscheiden und Gesetze zu geben in Angelegenheiten, die sich auf den Glauben, die Sitten und Disciplin, überhaupt auf die Regierung der Kirche beziehen; diese Gewalt haben sie mit der Priesterweihe erhalten.

2) Den Priestern war die Ausübung dieser Gewalt von der Kirche in vielen Concilien bis zu dem von Trient gestattet und sie dürfen auch jetzt wieder, wie es der Kirche gutdünkt, in diese Gewalt eingesetzt werden.

3) Die durchgreifende richterliche Gewalt, welche die Priester von Christus erhalten, und das Recht, dieselbe auszuüben, welches sie von derselben erlangt, hindern nicht, daß die Bischöfe nach göttlichem Rechte höher als die Priester und ihre Urtheile unabhängig von der Stimme der Priester gültig seyen, weil nur den obersten Priestern das absolute Versprechen der Untrüglichkeit gegeben ist und die Hirten zweiten Ranges nicht nach strengem Rechte nothwendige, sondern nur und zwar mit Rücksicht auf Billigkeit nützliche Richter sind. Dennoch

4) muß das Stimmrecht, welches die Priester durch Bewilligung der Kirche haben, als eigentliches und entscheidendes Stimmrecht angesehen werden; denn nach allgemeiner Gewohnheit haben die Abgeordneten der Bischöfe und bischöflichen Kirchen zur Zeit der Erledigung des bischöflichen Stuhles die Procuratoren ein solches Stimmrecht besessen, wie denn auch einfache Priester ..... auf Concilien nicht selten sogar den Vorsitz hatten.

So liegen denn bejahende und verneinende Zeugnisse für das Stimmrecht der Priester auf den Synoden vor uns. Ist keine Vereinbarung derselben möglich? Ich glaube doch, wenn

96) Analys. Concil. c. 7. tom. 1.

wir anders nur unterscheiden zwischen entscheidendem und berathendem Stimmrecht. Jenes steht dem Clerus, wenigstens nach den jetzt geltenden Canonen nicht, wenigstens nicht in der Weise zu, daß die Bischöfe daran gebunden wären, wohl aber erfreut er sich einer berathenden Stimme, welche gehört werden muß. Mit dieser Ausgleichung stimmt auch Ferraris[97]) sogar rücksichtlich der allgemeinen Concilien überein; er sagt: zu den General-Concilien werden gewöhnlich auch einige ausgezeichnete Gottesgelehrte und Lehrer des canonischen Rechtes berufen, jedoch nicht mit entscheidender, sondern mit blos berathender Stimme, und dies beweist die Geschichte, um statt vieler nur wenige zu nennen, der Concilien von Constanz, Basel, Trient.

In der bisherigen Ausführung hat sich der Verfasser strenge an die Thatsachen der Geschichte und an die Rechtsgrundsätze der Kirche gehalten und nicht Grund, den Widerspruch auch einer strengen Kritik zu befürchten. Dabei aber vermag er sich nicht zu verbergen, daß es für die Kirche durch die Zeitverhältnisse geboten seyn dürfte, zu untersuchen, ob der jetzige Rechtszustand noch fernerhin aufrecht zu erhalten. In anderer Sphäre mußte eine Erweiterung der Rechtsbefugnisse nach unten zugestanden werden. Ohne eine ähnliche Erweiterung der Rechte der Kirchengemeinden rücksichtlich der Synodalthätigkeit, ohne daß deßwegen das Synodal-Institut in kirchliche Landtage ausarten muß — dürfte der Erfolg der Synoden immer ein zweifelhafter bleiben.

Inwieferne die Kirchengewalt auf göttlicher Anordnung beruht, kann und wird der Katholik eine Abänderung derselben weder erwarten noch wünschen. Zufolge göttlicher Anordnung sind aber, wie gesagt wurde, die Bischöfe oberste Träger der Kirchengewalt. Sie sind oberste Richter in Glaubens-, Sitten- und Disciplinarsachen. Schließt aber ihr oberstes Richteramt andere Richter aus? Eben daß die Bischöfe

97) L. c. voce: Concilium n. 31.

berste Richter sind, beweist, daß es ihnen untergeordnete
Richter gebe und dieß sind wohl zunächst diejenigen, welche
mit ihnen das Sakrament der Priesterweihe gemein haben.
Es genügt, zurückzuweisen auf das über die Theilnahme der
Aeltesten auf dem apostolischen Concil zu Jerusalem Gesagte;
zu erinnern an die unverbrüchliche Regel des auf seine bi-
schöfliche Jurisdiktion dem Papste gegenüber bis zur Ungebühr
eifersüchtigen Cyprian von Carthago, der ohne Zustimmung
seines Clerus nichts unternehmen wollte. Priester Malchus
nahm thätigen Antheil an der Entscheidung des Concils von
Antiochien J. 264 gegen Paul von Samosata. Gleichen
Antheil gewährte man den Geistlichen an den Concilienver-
handlungen zu Illiberis 304, Arelat 314, Mailand 389,
Rom 390. Diese und andere Thatsachen sprechen zu laut
für das Recht der positiven Theilnahme des Clerus an den
Synoden, als daß man nicht zur Hoffnung berechtigt sein
dürfte, die Kirche werde den Clerus in den Vollgenuß seiner
Rechte in der Weise wieder einsetzen, daß die Bischofe auf
den jährlichen Diözesansynoden ihre Geistlichkeit selbst mit
entscheidender Stimme über die Angelegenheiten der Bisthums-
verwaltung vernehmen müssen. Ebenso dürfte es räthlich und
heilsam sein, den Laien einen activen Antheil an den Syno-
den zu gestatten. Einen solchen übten sie wenigstens theil-
weise früher aus; ob zum Nachtheile der Kirche, dürfte erst
und wahrscheinlich schwer zu beweisen sein. Um so mehr haben
sie das Reclamationsrecht ihrer Befugnisse, womit von Seite
der Kirchenbehörden nicht zu zögern, Vorgänge in der poli-
tischen Welt räthlich machen. Hier mußte dem Volke ein weit
größeres Maaß der Betheiligung an der Gesetzgebung und
Verwaltung eingeräumt werden, als es anfänglich verlangte.
Mit dem Widerspruch von Oben steigerte es seine Forderun-
gen; mit jedem erzwungenen Zugeständniß fühlte es mehr
seine Macht, die jetzt bis zur Souveränität ausgedehnt ist.
Mit Dank werden jetzt noch die Laien ihre frühern Rechte

an den Synoden entgegennehmen. Ob sie mit diesem bescheidenen Maaße von Rechten zufrieden sein werden, wenn sie dieselben gleichsam ertrotzen müßten, wage ich nicht zu entscheiden. Besser darum, die Kirche berufe die Laien, welche durch Wissenschaft, Sittlichkeit und Kirchentreue sich bemerklich machen, zu den Synoden, damit sie ihre Wünsche darlegen, ihre Ansichten aussprechen und begründen können. Ihre Stimme würde jedenfalls aber jetzt nur eine berathende sein. Zur Wahrung der bischöflichen Obergewalt wie der kirchlichen Ordnung wird genügen, wenn der Bischof nebst dem Recht des Veto noch die Befugniß haben wird, eine entsprechende Anzahl Geistlicher nach freier Wahl zu den Synoden zu berufen. Hiedurch würde etwa zu befürchtenden maßlosen Bestrebungen einer Umsturzparthei ein undurchbrechlicher Damm entgegengesetzt sein. Möglich zwar, daß eine Vereinbarung der Ansichten nicht erfolgen würde; gleichviel der Gewinn wäre dennoch ein sehr großer. Beide Partheien hätten Gelegenheit, Gründe und Gegengründe mit ruhiger Ueberlegung abzuwägen und auf welcher Seite Zweifel an der Richtigkeit ihrer Ansichten entstünden, der Clerus würde und müßte es als heilige Pflicht ansehen, sich der Autorität des Bischofes in Demuth zu unterwerfen, der Bischof dagegen würde sich gedrungen fühlen, die Streitfrage der Provinzial- oder Nationalsynode oder dem apostolischen Stuhle zu unterbreiten und jeder Theil sich mit dem erfolgenden Erkenntnisse beruhigen können und müssen. Und selbst bei andauerndem Widerspruch der Ansichten in Dingen, wo die Kirche wenigstens selbst Freiheit gestattet, würde doch die gegenseitige Achtung und Vertrauen nicht geschwächt, vielmehr das Band der Liebe immer inniger und fester um die Herzen geschlungen und jenes schöne Verhältniß hergestellt und befestigt werden, welches der heil. Ignaz mit einer Harfe vergleicht, auf der alle Saiten zu reiner Harmonie zusammenstimmen.

Fassen wir das Ganze kurz zusammen, so ergeben sich folgende Sätze:

1) die Synoden sind eine göttliche Institution und von der Kirche geboten;

2) die Abhaltung der Synoden erwies sich für die Kirche immer vortheilhaft; ihre Unterlassung brachte stets große Nachtheile;

3) war die Wiederbelebung des Synodalinstituts je nothwendig, so ist sie es jetzt. Deßwegen der vielseitige Mahnruf darnach an diejenigen, denen der Herr die Regierung seiner Kirche anvertraut hat;

4) das Recht, die Synoden zu berufen, die Geschäfte zu leiten, die Beschlüsse zu fassen und zu verkünden, inhärirt dem Episcopate; dagegen

5) hat der Clerus die Befugniß, seine Abgeordneten zur Synode selbst zu wählen, und diesen steht ein entscheidendes Stimmrecht zu. Der Bischof hat jedoch das Recht des Veto, wogegen nur die Berufung an die höhern Instanzen, an die Provinzialsynode, das National- oder ein allgemeines Concilium zuläßig ist.

6) Nach dem jetzigen Kirchenrecht haben die Laien eine Betheiligung an der Synode nicht, wohl aber gebührte sie ihnen nach der ursprünglichen Kirchenverfassung, deren Wiederherstellung räthlich sein möchte. Uebrigens ist den Laien mehr als ein blos berathendes Stimmrecht nicht zuzuerkennen.

Ich habe in diesen Sätzen theils das positive Kirchenrecht, theils meine Privatansicht ausgesprochen. Sollte die letztere eine irrige sein, so macht die gute Absicht, deren ich mir bewußt bin, es mir zur Pflicht, sie dem Urtheile der Kirche zu unterwerfen. Ich will jedenfalls keine andern, denn kirchliche Synoden und für diese neben dem Beistande des Geistes Gottes diejenigen kirchlichen Bestimmungen, welche die Synoden vor jeder Verkennung und Verkümmerung des christlichen Bewußtseins sicher stellen. Und wenn dann die Bischöfe, die Bedürfnisse der Kirche zumal in unserer Zeit würdigend durch Berufung von Synoden ihren Empfohlenen Vertrauen beweisen, so werden auch diese es sich zur Aufgabe machen,

dieses Vertrauen zu rechtfertigen. Ihre vereinte Thätigkeit — ich sage es in voller Ueberzeugung — wird dann aber auch eine Aussaat machen, welche an der Sonne göttlicher Wahrheit, getränkt von dem Thaue des Himmels, zu den erfreulichsten, herrlichsten Früchten zur Mehrung der Verherrlichung Gottes und seines Sohnes und zur Wohlfahrt unserer heiligen Kirche reifen wird. Das schöne Ziel ist des Versuches der Kräfte werth; dem redlich Wollenden aber und ernstlich Ringenden steht die höhere Gnade zur Seite und mit ihr vermögen wir Alles [98]).

---

98) Br. an Philipp. 2, 13.

Inhalt des zwanzigsten Bandes.

I. Abhandlungen.

II. Recensionen und Anzeigen.

Obgleich vom Goffine zahlreiche Ausgaben erschienen sind, so hat sich doch die Steck'sche seit ihrem ersten Erscheinen vor allen vorhandenen in jeder Beziehung, innerlich wie äußerlich, so vortheilhaft ausgezeichnet, daß sie die allgemeinste Anerkennung gefunden, und viele Recensionen sprachen schon wörtlich aus, daß die Steck'sche Ausgabe zuletzt den Sieg über alle andern erringen werde; weil sie die beste sei, die man gegenwärtig besitze.

Hirscher, Dr. J. B., Betrachtungen über sämmtliche Evangelien der Fasten, mit Einschluß der Leidensgeschichte. Für Seelsorger und jeden christlichen Leser. 8te Auflage. 41 ½ Bogen gr. 8. Feinstes Velinpapier. 1 fl. 36 kr. — 1 Thlr.

Köhle, Pfarrer, christkatholisches Religionsbüchlein für die Schuljugend. 11 ½ Bogen gr. 8.

Partiepreis für Schulen bei 25 Exemplaren à nur 12 kr. — 4 Ngr. Preis einzelner Expl. à 24 kr. — 8 Ngr.

Lutz, Jos., Ventura und Laccordaire über O'Connell und Pius IX. Nebst der Rede des Laccordaire auf O'Conell und Drouot. 7 ½ Bogen 8. br. 30 kr. — 10 Ngr.

Massillon's ausgewählte Predigten. Herausgegeben von Joseph Lutz. 41 ½ Bogen. gr. 8. br. 3 fl. 48 kr. — 2 Thlr. 8 Ngr.

Quartalschrift, theologische. In Verbindung mit mehreren Gelehrten herausgegeben von den Professoren Dr. v. Drey, Dr. Kuhn, Dr. Hefele und Dr. Welte.

Dreißigster Jahrgang. 4 Hefte à 10—12 Bogen. 5 fl. — 2 Thlr. 25 Ngr.

Steck, Fr. X., Gebete für katholische Volksschulen nach der Ordnung des Kirchenjahres. 16. br. einzeln 8 kr. — 3 Ngr.

Partiepreis für Schulen à nur 4 kr. — 1 ½ Ngr.

Werfer, Albert, Lebensbilder aus dem Volke und für das Volk. 12 ½ Bogen gr. 8. elegant brochirt. 48 kr. — 15 Ngr.

Inhalt: Der junge Krieger. Der Missionär. Die Bettlerin. Diese Erzählungen sind nicht blos erdichtet, sondern wie der Titel schon sagt, aus dem Volksleben entnommen.

Halder, Jos., Ermahnungsreden an Candidaten des katholischen geistlichen Standes, auch an junge Geistliche zur Anfachung des heiligen Eifers im Priesteramte. 18 Bogen. 8. br. 1 fl. 20 kr. — 25 Ngr.

Diese Reden lassen sich großentheils auch zu Kanzelvorträgen benützen und gehören jedenfalls zum Besten, was der beliebte homiletische Schriftsteller je geleistet hat.

Probst, Ferd., Katholische Moraltheologie. Zwei Bände. 1r Band. 54 Bogen. gr. 8. 5 fl. 12 kr. — 3 Thlr. 4 Ngr.

Dieses Werk zeichnet sich ebenso durch wissenschaftliche Schärfe als durch seine praktische Brauchbarkeit aus.

Der 2te und letzte Band folgt bald nach.



